HM
45
.N4

UC-NRLF
$B 21 449

Zur
Methodenlehre in der Soziologie

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT BERN

VORGELEGT VON

M. NEITCHEFF

aus St. Zagora (Bulgarien).

Zürich 1911

Dissert.-Druckerei Gebr. Leemann & Co.

Stockerstrasse 64

HM45
.N4

Auf Antrag von Herrn Professor Dr. Stein von der philosophischen Fakultät der Universität Bern angenommen.

Bern, den 8. Juni 1909.

Der Dekan: Prof. Dr. Müller-Hess.

Meinen Eltern!

298809

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	7
I. Kapitel. Die organische Methode in der Soziologie.	
A. Darlegung	14
I. Die organische Staatslehre	17
II. Die organische Soziologie	28
B. Kritische Einwände	49
I. Gegen die Ausführung der Analogien	49
II. Logische Berechtigung des Analogieschlusses	56
II. Kapitel. Die psychologische Methode.	
Einleitendes	62
I. Die historischen Data als psychologische Vorgänge	65
II. Natur- und Geschichtswissenschaft, Wundt, Rickert, Windelband	71
III. Psychologische Erklärung des geschichtlichen Werdens	79
a) Völkerpsychologie, Lazarus und Steinthal	80
b) Kidd, Ward	83
c) Rassentheorie, Gumplowicz	83
d) Nachahmungstheorie, Tarde	84
III. Kapitel. Vergleichend-geschichtliche Methode.	
Einleitendes	89
L. Stein, Vergleichend-geschichtliche und psycho-genetische Methode, Achille Loria	90
Die Methode Durkheims	94
Schluss	101

UNIV. OF
CALIFORNIA

Einleitung.

Als selbständige Wissenschaft datiert die Soziologie erst seit dem Begründer des Positivismus, August Comte (1797—1857). Früher beschäftigten sich mit den sozialen Problemen die Staatslehre und die Philosophie der Geschichte. Schon bei Plato und Aristoteles wurden die sozialen Verhältnisse Gegenstand wissenschaftlicher Forschungen, bei ihnen war aber der Begriff der Gesellschaft vollständig in dem des Staates absorbiert. Erst bei den Stoikern zeigte sich die Tendenz, durch Beschränkung des Begriffes Staat, Platz für den Begriff der Gesellschaft zu gewinnen.

Die Philosophie der Geschichte, deren Boden von dem urchristlichen Kosmopolitismus geschaffen wurde, hat drei wichtige Stufen durchgemacht, die den drei Stufen in der Entwicklung des menschlichen Geistes (nach Comte) entsprechen. Sie war zuerst theologisch, dann metaphysisch und endlich positivistisch. Die theologische oder auch sogenannte providentielle Philosophie der Geschichte gelangte zur vollen Herrschaft im Mittelalter, wo das christliche Dogma mit einem Schlage und immer mit derselben Leichtigkeit alle Probleme löste. Von einer Wissenschaft der Geschichte ist hier nicht zu sprechen, alles waren nur wissensfeindliche, willkürliche Konstruktionen, keine wirkliche Geschichte. Ueberall, wo man an das Dogma hielt, fand man sich genötigt, entweder die Geschichte ganz und gar bei Seite zu lassen, oder sie zu falsifizieren, sofern die Wirklichkeit dem Glaubensdogma widersprach. Und so waren die Providentialisten, die alten wie die neuen, mit Verachtung gegen die Geschichte erfüllt. Mit Recht erhebt sich Jauffroy gegen

Bossuet, indem er sagt: „Ce qui éclate dans Bossuet, c'est le mépris de l'histoire. Les faits plient comme l'herbe sous ses pieds, prennent sous ses mains toutes les formes possibles et justifient avec une égale complaisance les théories les plus opposées.“ [1]) Eine, dem Providentialismus sehr nahestehende Geschichtsauffassung war die metaphysische, welche auch die Geschichte a priori zu konstruieren suchte. Gingen die Providentialisten von der Idee Gottes aus, um die geschichtliche Entwicklung mit ihren Gesetzen und Zielen abzuleiten, so gingen die metaphysischen Geschichtsphilosophen von metaphysischen Ideen aus. Wie die erstern, so waren auch die andern Märtyrer der geschichtlichen Wirklichkeit. Es kam oft vor, dass sich die historischen Tatsachen weigerten, sich in die von den Philosophen vorbereiteten Formen hineingiessen zu lassen. Deswegen zweifelte der Philosophe keineswegs, dass die Formen daran schuldig sind, er glaubte dagegen fest, dass die Geschichte einen Fehler gemacht habe und einfach korrigiert werden müsse. Und so korrigierten die metaphysischen Geschichtsphilosophen die Geschichte wie die Providentialisten, bis von ihr gut geordnete und harmonisch systematisierte Phantasien wurden. Doch wurde die Geschichtswissenschaft mit einer Idee bereichert, die seitdem im Grunde aller sozialen Forschung liegt, wir meinen die Idee der Entwicklung, die, obwohl schon dem berühmten Verfasser der Scienza Nuova bekannt,[2]) erst von Hegel energisch hervorgehoben wurde. Nun aber war die Idee der Entwicklung, wie auch alle andern Prinzipien bei Hegel abstrakt. Die ganze metaphysische Geschichtsphilosophie wurde nach und nach unbefriedigend und begann sogar als unirdische Phantasmagorie betrachtet zu werden, als sich die positiven Kenntnisse empfindlich vermehrt hatten. Der anspruchsvolle Rationalismus, nach

[1]) Reflexion sur la philosophie de l'histoire, p. 63. Ueber das Verdienst der providentiellen Geschichtsauffassung siehe Ch. Rappoport, Zur Charakteristik der Methoden und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte, 1896, p. 64 f.

[2]) J. B. Vico glaubte, dass die Erscheinungen in der menschlichen Gesellschaft sich in einem Kreise bewegen, dass sie periodisch dieselbe Reihe von Veränderungen hindurchgehen. Siehe weiter bei Mill, Logik, II, S. 536.

welchem der Philosophe aus seinem eigenen Kopfe die Antwort aller Weltfragen zu entdecken glaubte, verlebte seine Zeit. Für die Wissenschaft wurde von Bedeutung nur dasjenige, was man durch die Wirklichkeit kontrollieren konnte. Durch die Vergrösserung aber der positiven Kenntnisse, wurde zugleich auch der Empirismus unbefriedigend. Man wollte weiter gehen und dies war schon möglich. Die gesammelten Rohmaterialien gaben die Möglichkeit, Theorien zu schaffen, die den blossen Empirismus übersteigen und sich von der alten Metaphysik dadurch unterscheiden, dass sie der Wirklichkeit nicht widersprechen, sondern aus ihr entspringen. Auf diese Weise, durch ihre gegenseitige Unterstützung haben sich die Metaphysik und der Empirismus selbst entthront, um einer höheren Synthese Platz zu machen, nämlich der positiven Philosophie.

Durch die positive „soziale Physik" Comtes geht die Philosophie der Geschichte in die dritte Stufe ihrer Entwicklung über, sie wird positiv. In dieser Gestalt aber heisst sie schon Soziologie.[3]) Man hat zwar viel geschrieben über das Verhältnis der Soziologie zur Philosophie der Geschichte. Manche Soziologen und in erster Linie P. Barth, glauben, dass die Soziologie in ihrer vollkommenen Gestalt sich mit der Philosophie der Geschichte ganz decken würde. Andere (Loria) glauben, die Soziologie unterscheide sich von der Philosophie der Geschichte, was ihr Problem betrifft. Dagegen erklärt Prof. L. Stein, und mit Recht, dass das Problem beider Disziplinen dasselbe sei — die Entwicklung der Gesellschaft —; was in ihnen verschieden ist, das ist die Form ihrer Lösungsversuche. Die Philosophie der Geschichte verfährt nämlich hauptsächlich deduktiv-konstruierend, während die Soziologie „sämtliche, der wissenschaftlichen Forschung zugänglichen empirischen Tatsachen des sozialen Zusammenlebens zunächst sammelt, sodann methodisch sichtet, um den Umkreis aller erfahrbaren s o z i a l e n T a t s a c h e n z u b e-

[3]) Den Namen der neuen Wissenschaft hat, wie bekannt, A. Comte gegeben. Doch weigern sich viele Soziologen, diesen Namen anzunehmen, da er, weil aus lateinisch und griechisch zusammengesetzt, verfehlt ist. Trotzdem ist er schon eingebürgert und kaum ist zu denken, dass er durch einen andern ersetzt wird.

greifen."[4]) Man könnte Stein einwenden, dass sich die Wissenschaften nicht durch ihre Methoden unterscheiden und, dass eine und dieselbe Wissenschaft in der gleichen Zeit verschiedene Methoden haben kann. Es ist aber dagegen zu erwidern, dass die wesentlichen Veränderungen der Methoden, auch wesentliche Veränderungen in den Wissenschaften selbst bewirken. Die Astronomie unterscheidet sich nicht durch das Problem von der Astrologie, sondern durch die Methode, so auch die Chemie von der Alchemie. Dasselbe ist auch von der Soziologie und der Geschichtsphilosophie zu sagen; die letztere ist als Vorläuferin der Soziologie zu betrachten.

Will die Soziologie eine selbständige Wissenschaft sein, so stellt sich von selbst die Frage von ihrer Aufgabe auf. Welches ist die Aufgabe der Soziologie? Das Objekt der Soziologie ist das gesellschaftliche Leben der Menschen, oder, präziser ausgedrückt, menschliches Zusammenleben und Zusammenwirken.[5]) Nun aber ist dieses Objekt schon von den Sozialwissenschaften behandelt worden. Die Geschichte, die Nationalökonomie, die vergleichende Ethnographie, die Moralstatistik haben kein anderes Objekt als die menschliche Gesellschaft, so dass die einfache Behauptung, die Soziologie habe als Gegenstand ihrer Forschungen das Zusammensein und Zusammenwirken der in einer Gesellschaft lebenden Menschen, noch nicht präzis ist, weil dieser Gegenstand von verschiedenen Seiten betrachtet werden kann, was seinerseits die Existenz verschiedener Sozialwissenschaften berechtigt. Hier lässt sich die Frage anknüpfen von der Stellung der Soziologie in dem System der sozialen Wissenschaften. Die einzelnen Sozialwissenschaften betrachten die sozialen Probleme getrennt voneinander. Da aber die sozialen Probleme, wie auch die sozialen Tatsachen, nur künstlich voneinander zu trennen sind, bleiben die Ergebnisse der einzelnen Sozialwissenschaften beschränkt und unsicher. Ihre Korrektion können sie nur in den höhern generellen Prinzipien des sozialen Lebens finden, die eben von der Soziologie, als generelle Wissenschaft der Gesell-

[4]) L. Stein, Soziale Frage, 2. Aufl., 1903, S. 32 f.
[5]) L. Stein, Wesen und Aufgabe der Soziologie, 1898, S. 5.

schaft, aufgestellt werden müssen. Während die einzelnen Sozialwissenschaften nur einzelne Formen des menschlichen Zusammenwirkens betrachten, geht die Soziologie allen diesen Formen generell nach.[6]) So definiert sie auch de Greef als „la philosophie générale des sciences sociales particulières".[7])

Comte unterscheidet zwei wesentlich verschiedene Forschungsgebiete in der Soziologie, nämlich die soziale Statik und die soziale Dynamik. Man könnte freilich denken, dass eine soziale Statik, die die Gesellschaft in ihrem unbeweglichen Zustand analysiert, der Idee der Entwicklung widerspreche. Comte aber macht diese Unterscheidung nur im Interesse der Untersuchung, indem er glaubt, dass man die Entwicklung des sozialen Lebens nur dann gründlich analysieren kann, wenn man viele Stadien von derselben im Zustande des Gleichgewichts erforscht. Die soziale Statik stellt, nach L. Stein, die Anatomie des sozialen Geschehens in sich dar, sie untersucht das Gleichgewicht im menschlichen Zusammenwirken, sie bemüht sich, durch Querschnitte den momentanen Befund bestimmter gesellschaftlicher Organisationen festzustellen. Viel wichtiger ist für Comte die soziale Dynamik, die die Gesetze der sozialen Entwicklung zu entdecken sucht. In Bezug der eigentlichen Aufgabe der Soziologie wird also die Dynamik der wichtigste Teil der Soziologie, die Statik dagegen nur eine Helferin.

Nun aber soll sich die Soziologie nicht mit dem blossen Theoretisieren begnügen. Nachdem die soziale Statik das menschliche Zusammenwirken beschrieben, die soziale Dynamik es erklärt hat, tritt als Krone aller soziologischen Leistungen die Deontologie, d. h. die Pflichtenlehre, hervor. L. Stein will zum voraus, dass die Soziologie nicht nur eine theoretische, d. h. erklärende Wissenschaft sei, sondern auch eine Normwissenschaft, die gerade heute, wo die kirchlichen Imperative die Tendenz zeigen, immer mehr zu verblassen, ihr Absehen darauf richten muss, teleologisch motivierte Imperative zu formen. Gegen diese Forderung erhebt sich A. Eleutheropolus besonders scharf. Er

---

[6]) L. Stein, Wesen und Aufgabe etc., S. 7.

[7]) Les lois sociales, 3me éd., 1902, p. 49.

glaubt, die Soziologie könne nicht von vorneherein die Aufgabe haben, Imperative zu formen, weil dies als Möglichkeit erst gefunden werden muss.[8]) Dagegen ist zu bemerken, dass die Aufgabe einer Wissenschaft nicht auf einmal und einmal für immer aufgestellt werden kann. Was die Aufgabe einer Wissenschaft betrifft, kann man nichts definitives leisten; mit dem Fortschreiten der Forschungen kann sich die Aufgabe erweitern und zwar insofern es die bisherigen Resultate berechtigen. Für Eleutheropolus stellt sich die Frage dagegen zu vereinfacht. Spricht man von der Aufgabe der Soziologie, so muss man, nach ihm, von allen bisherigen Forschungen abstrahieren. Das ist aber unmethodisch. Wir haben schon die Ergebnisse der Forschungen vieler Soziologen, von denen wir nicht absehen dürfen. Fordert L. Stein eine soziale Deontologie, so geschieht dies nur auf Grund der bisherigen Forschungen, d. h. für L. Stein ist die Möglichkeit einer Normwissenschaft schon gefunden.

Die eigentliche Aufgabe unserer Arbeit ist die Methodenlehre in der Soziologie, wir werden uns demnach nicht fragen, wie die Soziologen die sozialen Probleme gelöst haben, sondern nur, wie sie sie zu lösen versuchen. Da die Soziologie eine von den letztgeborenen Wissenschaften ist, kann sie die Erfahrung der schon festgebauten Wissenschaften benützen. Leider werden wir später erfahren, dass sie statt die Ergebnisse und die Methoden der ältern Wissenschaften zu benützen, von ihnen meistenteils absorbiert wurde.

Obwohl die Soziologie eine ganz frische Schöpfung des menschlichen Geistes ist, hat man schon versucht, bei ihren Forschungen alle möglichen Methoden anzuwenden. So begegnen wir in der soziologischen Methodenlehre einer geometrischen, physikalischen, chemischen, ideologischen, psychologischen, biologischen, historischen etc. Methode. Bei der nähern Betrachtung ergibt sich aber, dass alle diese Methoden nur besondere Formen der zwei Grundmethoden sind, der induktiven und der deduktiven. Speziell in der Soziologie knüpfen alle deduktiven Methoden an die Theorie von der „menschlichen Natur“ an,

[8]) Siehe Soziologie, 2. Aufl., 1908, S. 3.

die ihrerseits nur ein besonderer Fall von der alten Theorie von Makro- und Mikrokosmos ist. Als Hauptdeduktivmethoden in der Soziologie halten wir die „organische“ und die „psychologische“. Die soziologische Hauptmethode dagegen, die an die Induktion anknüpft, ist die „historische“. Alle möglichen soziologischen Methoden lassen sich unter diese drei Hauptmethoden verteilen.

Erstes Kapitel.
Die organische Methode in der Soziologie.

A. Darlegung.

Die organische Methode in der Soziologie fand ihre entschiedensten und folgerichtigsten Adepte in Frankreich. Diese Tatsache darf uns aber nicht wundern, wenn es uns bekannt ist, dass die Sozialwissenschaften in Frankreich nach der grossen französischen Revolution eine im höchsten Grade objektivistisch-naturalistische Richtung angenommen haben. Die französische Revolution mit ihren gewaltigen Stürmen, mit ihren unerwarteten Ereignissen, zeigte die Unzulänglichkeit des bisherigen subjektivistischen Standpunktes in der Erklärung geschichtlicher Phänomena, und schon die ersten Historiker des 19. Jahrhunderts, wie Guizot, Mignet und Thierry, vertraten eine entgegengesetzte Richtung. „Les évenements sont plus grands que ne le savent les hommes" sagte Guizot, die alten Geschichtsschreiber verspottend, die den Niedergang der Merowingerrasse dem Ehrgeize Pipins des Kleinen zuzuschreiben sich bemühten. Der stürmische Entwicklungsgang der Revolution, wie die unerwarteten, überraschungsvollen Richtungen, welche sie unerbittlicherweise, trotz den „Meinungen" der Philosophen nahm, war die augenscheinlichste Widerlegung des Glaubens in der „Vernunft". Die französischen Geschichtsschreiber in der Zeit der Restauration entzauberten sich vollständig von der Macht der „Vernunft" in der geschichtlichen Entwicklung und wollten nicht mehr glauben, dass es die Meinungen sind, welche die Welt regieren. Die Ereignisse schienen ihnen viel tiefere Wurzeln zu haben, als es die Geschichtsphilosophen des 18. Jahrhunderts glaubten.[1])

[1]) Siehe darüber besonders Guizot, Essais sur l'histoire de France, Paris, 1860, S. 57 ff.

Ferner stammte aus Frankreich der Begründer der sogenannten positiven Philosophie, A. Comte, der für die Wissenschaften überhaupt und für die Sozialwissenschaft im besondern einen neuen philosophischen Grund zu schaffen suchte. Die von ihm gegründete Soziologie betrachtete er selbst als soziale Physik und suchte ihr eine naturwissenschaftliche Begründung abzugewinnen. Und während Hippolyte Taine als Vertreter der Theorie vom geschichtlichen Milieu hervortrat, welche das Denken und das Handeln der in einer Gesellschaft lebenden Menschen durch das geschichtliche Milieu zu erklären sucht, strebt Emil Dürkheim,[2]) der als Vertreter der extrem-objektivistischen Richtung in der Soziologie Frankreichs betrachtet wird, die Psychologie aus den soziologischen Erklärungen vollständig zu verbannen, indem er behauptet, dass man die Charaktereigenschaften der geschichtlichen Phänomena, wie die verborgenen Ursachen, von welchen sie abhängen, mittelst keiner Introspektion des Geistes zu verstehen im Stande wäre. Dürkheim will die sozialen Erscheinungen als blosse Data betrachten, welche sich unabhängig von seelischen Zuständen vollziehen und als Naturphänomena studiert werden müssen.[3])

Mit einem Worte sind die Sozialwissenschaften in Frankreich mehr naturgemässen, konkreten und praktischen Charakters.[4])

Diese objektivistisch-naturalistische Richtung der Sozialwissenschaften in Frankreich lässt uns begreifen, warum die organische Methode gerade dort den besten Empfang fand.

Das lebhafte Interesse, welches diese Methode in den weitesten soziologischen Kreisen zu erwecken vermochte, kam in der Literatur zum Ausdruck und trat in ein besonderes Licht durch die heisse Polemik, welche sich bei Anlass des dritten internationalen soziologischen Kongresses 1897 in Paris entspann. Der Umstand, dass diese Methode Soziologen von Be-

[2]) Les règles de la méthode sociologique, 4me édition, Paris, 1907. La division du travail, Paris, 1893.

[3]) Les règles etc. Introduction XI.

[4]) Vergl. darüber auch Bouglée, Les sciences sociales en Allemagne, Introduction. Wie auch Dilthey, „Einleitung in die Geisteswissenschaften".

deutung, wie v. Lilienfeld, Worms, Novicow und teilweise Fouillée und de Greef auf ihrer Seite hatte, zwang die Gegner derselben, sie nicht zu ignorieren, was sich dadurch zeigte, dass man die meisten Sitzungen des oben erwähnten Pariser Kongresses den Diskussionen über die organische Theorie widmete. Dieser Methode standen die scharfen Kritiken von Seite der Soziologen Tarde, Krause, L. Stein, Steinmetz und teilweise auch Bougle und Fouillée gegenüber.

Die organische Theorie ist sehr alt; sie ist keine Schöpfung der Neuzeit und noch weniger der heutigen Soziologie; sie ist viel älter, als diese letztere. Neben die organische Gesellschaftslehre tritt gleich die organische Staats-, Rechts- und Wirtschaftslehre.[5]) „Diese Theorie ist enthalten in der Philosophie, in der Jurisprudenz, in der Nationalökonomie, ja in der Bibel; sie hat in allen politischen Parteien ihre Anhänger geworben.“[6]) Schon in ihren ersten Stufen neigte sich die neue Soziologie zu derselben Richtung hin. Wir werden später zu zeigen versuchen, dass schon der Vater der Soziologie, A. Comte, dieser Anschauung nicht völlig entgehen konnte.

Diese Universalität der organischen Anschauung lässt sich dadurch erklären, dass sie nur ein besonderer Fall von der allgemeinen Theorie vom Makro- und Mikrokosmos ist, welche ihrerseits tief in der menschlichen Natur begründet liegt. Nach dieser Theorie wird die Einheit der Welt als ein menschlicher Organismus im Grossen und der Mensch umgekehrt, als eine Welt im Kleinen begriffen. „Es ist dies die Lehre von der Welt im Kleinen und von der Welt im Grossen, von der kleinen und grossen Welt in dem Sinne, dass der Mensch in den Zuständen, Verhältnissen, Bedingungen seiner Existenz die Zustände, Verhältnisse, Bedingungen des Weltganzen darstelle, ein Abbild der Welt, ein Auszug und abgekürzter Ausdruck des Alls, die Welt im Kleinen sei, und umgekehrt, dass die grosse Welt, das Weltganze, aufzufassen wäre als ein Abbild des Menschen, als ein belebtes, mit einer Seele ausge-

[5]) Vergl. G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl., Berlin, 1905, S. 144.

[6]) Kriecken, Ueber sogenannte org. Staatslehre, S. 12.

stattetes Wesen, als ein menschlicher Organismus im Grossen, als ein vergrösserter Mensch.“[7]) Keine andere Theorie vermochte im Entwicklungsgang des menschlichen Geistes ihre Herrschaft so weit und so andauernd geltend zu machen, wie die Theorie vom Makro- und Mikrokosmos. Sie hat gründliche Einflüsse auf alle Zweige der menschlichen Kenntnisse ausgeübt. Ueberall, wo die Menschen versuchten, die umgebende Natur wissenschaftlich zu erklären, traten sie in eine vergleichende Gegenüberstellung von Welt und Mensch, auf welcher eigentlich diese Auffassung von Makro- und Mikrokosmos beruht.[8])

I. Die organische Staatslehre.

Unter allen Wissenschaften ist die Staatslehre am längsten von dieser Theorie beeinflusst worden. Hier könnte man mit vollem Recht von der „organischen Staatslehre“ sagen, sie sei ebenso alt wie die Staatslehre überhaupt. In allen Zeiten hat man behauptet, dass der Staat mit einem menschlichen Organismus verglichen werden kann und zwar in dem Sinne, dass dieselben Elemente und Funktionen, die in jedem menschlichen Organismus vorhanden sind, auch im staatlichen Leben entdeckt werden können.[9])

Schon bei Plato finden wir bereits den Gedanken angedeutet, dass der Staat wie ein menschlicher Organismus, wie ein Mensch im Grossen, der Mensch umgekehrt, wie ein Staat im Kleinen zu betrachten sei.[10]) Im vierten Buche des „Staates“ heisst es nämlich: „Also was uns dort im Staate sich zeigte, wollen wir jetzt auf den Einzelnen zurückbeziehen und wenn es da in Uebereinstimmung bleibt, wird es gut gehen.“[11]) Alles

---

[7]) Vergl. Meyer, Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos, S. 1.

[8]) Eine Darlegung derselben Theorie, speziell bei den Stoikern, macht L. Stein in seinem Werke „Psychologie der Stoiker“, Bd. I.

[9]) Vergl. Jellinek (a. a. O.), S. 142 ff.

[10]) Vergl. Bluntschli, Allg. Staatslehre, I, S. 54; Mohls Geschichte der Staatswissensch., I, S. 22, und Kriecken (a. a. O.), S. 14.

[11]) Siehe Platons Staat, herausgegeben von Schleiermacher, Buch IV, 11. Kap.

ist in der Tat gut gegangen, weil Plato, was er beim Menschen im Kleinen, im Staate im Grossen gefunden hat. Im Staate hat er dieselben Eigenschaften, Elemente und Funktionen entdeckt, wie beim einzelnen Menschen. Es ist hier aber zu bemerken, dass für Plato sich der Staat nicht etwa in der menschlichen Seele abgespiegelt, sondern er ist eine Hinausprohizierung der menschlichen Natur. Die gesellschaftlichen Verhältnisse, wie der Staat in seiner Einheit, sind als eine notwendige Folge der natürlichen, von äussern Einwirkungen unabhängigen Unterschiede zwischen den Menschen zu betrachten.[12]) Da der Staat sich nach der menschlichen Natur gestaltet, so ist er nur eine blosse Wiederholung derselben.[13]) Diese Aeusserung Platos können wir als die erste Tatsache in der Entwicklungsgeschichte der „organischen Staatslehre", und damit auch der organischen Methode der Sozialwissenschaften überhaupt ansehen.[14])

Nach Plato hat sein grosser Schüler, Aristoteles, dieselbe Theorie weiter getrieben, aber mehr wissenschaftlich als poetisch. Die konstruktiv-dichterische Methode Platos befriedigte den strengen Wissenschaftler nicht. Während Plato nach einem Ideal des Staates suchte, will Aristoteles den Begriff desselben nicht durch konstruktive, sondern durch historisch-philosophische Methode gewinnen. Den besten Staat will Aristoteles nicht etwa wie Plato von vorneherein erdenken, sondern er will ihn aus den in der Geschichte aufgetretenen Staatsformen in kritisch-abwägender Weise ableiten.[15])

[12]) Vergl. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, I, S. 35.

[13]) Kriecken (a. a. O.), S. 17; weiter bei Dilthey (a. a. O.), S. 286.

[14]) Kriecken (a. a. O.), S. 18. In seinem Werke „Heraklit von Ephesus" sucht Schuster nachzuweisen, dass die Theorie vom Makro- und Mikrokosmos bei Heraklit nicht nur spurenweise zu konstatieren sei, sondern dass sie vollbewusst und mit Tendenz zu einer Parallele zwischen Mensch und Welt übergehe. Schuster sucht weiter nachzuweisen, dass bei Heraklit auch die staatlichen und die sozialen Erscheinungen in der menschlichen Gesellschaft mit den Erscheinungen im einzelnen Menschen parallel laufen. Vergl. S. 95—118. Ausführlicheres darüber siehe Meyer (a. a. O.), S. 8 und 9 f.

[15]) Oncken (a. a. O.), S. 5. Siehe auch Wundt, Logik, III, dritte Aufl., 1908, S. 3.

Um nun den Begriff des Staates zu gewinnen, bestimmt Aristoteles die vernünftigen Einzelnen als Substanzen und sucht den Begriff dieser letztern in teleologischen Zusammenhang mit dem Begriff des Staates zu setzen.[16]) Die Natur verarbeitet sich mühelos, sie befriedigt sich überhaupt durch keine Unvollkommenheit und strebt unermüdet nach der höchsten Vollkommenheit, d. h. der absoluten Aktualität. Diese Tätigkeit der Natur, die keine physikalische ist, sondern eine rein teleologische, setzt einen Stoff voraus (Potenzialität) und eine Form (Aktualität), denen im Reiche der lebenden Wesen der Leib und die Seele entsprechen. Da aber diese Zwecktätigkeit der Natur dem Widerstand des Stoffes begegnet, so ist das Seelenleben auch von ungleicher Beschaffenheit und stellt eine stetige Steigerung dar, der eine solche in den Funktionen der organischen Wesen entspricht. An der Spitze dieser zwei Stufenleitern steht der Mensch als das vollkommenste Lebewesen. Hier hört aber der Steigerungslauf nicht auf, weil der Mensch nicht die höchste Vollkommenheit darbietet. Die einzelnen Menschen befinden sich im gesellschaftlichen Ganzen, innerhalb dessen die Individuen sich wie Teile verhalten.[17]) Die einzelnen Individuen stellen den Staat in Potenzialität, nur durch ihre Gruppierung bilden sie den Staat in Aktualität aus. Auf diese Weise gewinnt Aristoteles den Begriff des Staates als eine Einheit, die früher ist als die einzelnen Individuen, gerade so, wie die Form früher ist als der Stoff.

Erst jetzt führt Aristoteles die Analogie zwischen Staat und Organismus durch. In einem so begriffenen Staat, als zweckmässige Einheit, verhalten sich die einzelnen Menschen wie die Teile eines Organismus. So gelangt Aristoteles auf dem Wege einer kritisch-philosophischen Begriffsbildung zu der Auffassung des Staates als lebendiger Organismus. Im ersten Buche der „Politeia“ heisst es nämlich: „Ferner ist von Natur der Staat früher als der Hausstand und die Individuen, denn das Ganze ist früher als der Teil.“[18]) Dieser berühmt gewordene aristo-

[16]) Dilthey (a. a. O.), S. 287.
[17]) Dilthey (a. a. O.), S. 288.
[18]) Aristoteles, Politeia, I, 2. Herausgegeben von Bernays.

telische Satz, der im ganzen Mittelalter und sogar in der neuen Zeit wiederholt ertönt, ist die Grundlage der aristotelischen Staatslehre, und wenn nachher Aristoteles den Staat mit dem Organismus zu vergleichen versucht hat, so dürfen wir keineswegs aus den Augen verlieren, dass dieser Vergleich nur eine Metapher oder vielleicht eine lose Analogie ist, die Aristoteles für die Veranschaulichung gebraucht hat, ohne sie als Grundlage seiner Staatslehre zu betrachten.[19])

Die Römer, die auf die Menschheit einen so tiefen Einfluss ausgeübt haben, schufen keine eigentliche Philosophie und beschränkten sich auf die talentvollste Popularisierung fremder Gedanken, besonders der Gedanken der letzten griechischen Philosophen, Epikuräer und Stoiker, deren praktische Philosophie dem revolutionären Charakter der altrömischen Sozialverhältnisse am besten passend war.

Dasselbe gilt auch für die Staatslehre. „Die römische Philosophie übernahm den Staatsbegriff der griechischen Philosophie und kleidete ihn in römische Gewandung.“[20]) Wie Plato und Aristoteles vertritt auch Cicero die Vergleichung zwischen Staat und Organismus, indem er den Staat wie einen Menschen und das Staatshaupt wie den Geist betrachtet. Wie der Geist den Leib beherrscht, so beherrscht auch das Staatshaupt den ganzen Staat.[21]) Cicero erklärt den Staat als die höchste Schöpfung der menschlichen Kraft. „In nichts nähert sich der Mensch mehr dem Willen der Götter, als in der Begründung und Erhaltung des Staates.“[22]) Doch unterscheidet sich die römische Staatslehre in einer Beziehung scharf von der griechischen. Während die Staatslehre bei den Hellenen oft mit der Moral verwechselt wird, prägen die Römer dagegen dem Staate entschieden die Rechtsnatur auf, indem sie das Recht von der Moral ausscheiden. Auf diese Weise, durch Beschränkung des Begriffes Staat, wird später Platz gemacht werden für den Begriff der Gesellschaft.[23])

---

[19]) Vergl. L. Stein, Wesen und Aufgabe der Soziologie, S. 13.

[20]) Vergl. Gierke, Otto, das deutsche Genossenschaftsrecht, III, S. 22.

[21]) Bluntschli (a. a. O.), S. 57.

[22]) Bluntschli (a. a. O.), S. 56.

[23]) Bluntschli, S. 57.

Eine entgegengesetzte Richtung finden wir bei den Germanen, die, weil sie die Selbständigkeit der Person zu stark behaupteten, fern der organischen Auffassung des Staates geblieben sind. Ihnen bleibt der Gedanke fern und unverständlich, der Staat sei eine Gesamtperson. Freilich finden wir in den westgothischen Gesetzen den Staatskörper mit dem Menschen, den König mit dem Haupt, das Volk mit den Gliedern des Leibes verglichen. Aber wie sich Bluntschli ausdrückt, war diese Vergleichung nur ein erborgter Schmuck der Rede, ohne tiefere Bedeutung.[24])

Mit dem Auftreten des Christentums erhebt sich neben dem Staate die christliche Kirche als eine neue, mit dem Staate konkurrierende Gewalt. Die ganze Geschichte des Mittelalters ist erfüllt von dem Kampfe zwischen diesen beiden Mächten, oder nach damaliger Sprache, zwischen den beiden Schwertern.[25]) Der Ausgangspunkt der mittelalterlichen Denkweise war die göttliche Natur, die sich in den verschiedenen irdischen Reichen offenbart. Wenn die Völker und ihre Führer im Mittelalter den Begriff des Staates zu gewinnen suchten, so gingen sie von der göttlichen Natur aus und auf diese Weise konfondierte man vielfach Politik und Religion, Staat und Kirche.[26]) Dachte man den Staat als das göttliche Reich, so konnte auch die Kirche nur als solches gedacht werden. Da aber der Staat sich vielmehr in Dingen der äusseren Wohlfahrt offenbart, die Kirche dagegen mehr im Seelenleben der Menschen, so darf es uns nicht befremden, wenn einzelne Päpste die Kirche mit der Sonne und den Staat mit dem Monde verglichen haben.[27])

---

[24]) Ibid, S. 57.

[25]) Vergl. Kriecken (a. a. O.), S. 27. „Nach der damals beliebten Methode hatte man auf einer missverstandenen Bibelstelle ein politisches Dogma, die sogenannte Zwei-Schwerter-Theorie, aufgebaut, welche dem Kaiser das weltliche, dem Papst das geistliche ‚Schwert' zusprach, aber das Verhältnis beider Gewalten zueinander im Unklaren liess und dem Streite der Meinungen anheimgab."

[26]) Bluntschli, Ueber den Unterschied der mittelalterlichen und modernen Staatsidee, München, 1855, S. 5, 10 ff.

[27]) Ibid, S. 13. Vergl. von demselben Verfasser: Allgemeines Staatsrecht, I, 58 ff.

Hier tritt die personifizierte Denkweise wieder hervor. Wenn die antike Philosophie den Staat als lebendigen Organismus auffasste, so lässt sich derselbe Vergleich der neuentstandenen Gewalt anwenden: Die mittelalterliche Theologie fasst die Kirche als einen Organismus, als ein selbständiges und einheitliches Ganzes auf. Man darf es aber nicht missverstehen, dass die organische Vorstellungsweise hier einen religiös-mystischen Charakter empfangen hat. Die Kirche wurde von den christlichen Theologen als den mystischen Leib Christi, den „corpus mysticum Christi" betrachtet. Dieser Vergleich gründet sich auf die Paulinische Allegorie, nach welcher die Kirche, d. h. die Gemeinschaft der Gläubigen, als der Leib Christi und Christus als das Haupt dieses Leibes bezeichnet wird.[28])

Mit dem Ausgang der mittelalterlichen Finsternis begegnen wir einer Unterbrechung der organischen Anschauungsweise. Schon in der Zeit der Renaissance ist das Individuum in den Vordergrund der wissenschaftlichen Betrachtung gekommen und während im Altertum und im Mittelalter die Priorität des Staates hervorgehoben wird, betont man schon im Anfang der Neuzeit die Priorität des Individuums. Die sogenannte naturrechtliche Schule ist als scharf entgegengesetzte Richtung der organischen Staatslehre zu betrachten. In ihren verschiedensten Nuancen geht die naturrechtliche Staatslehre von der Priorität des abstrakten Individuums aus, dieses als staatliches Atom und den Staat als eine grosse, künstlich von den Individuen frei zusammengesetzte Vielheit betrachtend. Die Rechtsschule scheidete die Politik von dem Begriff des Staates vollständig aus und erklärte, dass die Aufgabe des Staates die Gewährung der Rechtssicherheit für die Staatsbürger sei.

Diese Auffassung des Staates als blossen Rechtsstaat vertritt erst mit vollem Bewusstsein Thomas Hobes. Im Anfang war nach ihm der Urzustand, in welchem sich die von Natur aus bösen Menschen feindselig gegeneinander verhielten und in welchem Hobes „belum omnium contra omnes" sieht. Erst später,

---

[28]) Vergl. Jellinek (a. a. O.), S. 142. Siehe auch schon zitierte umfassende Werke Otto Gierkes, III, 108 ff.

um das Uebel dieser Anarchie zu beseitigen und um die Existenzsicherheit für die Einzelnen zu schaffen, traten die Menschen in eine Gesellschaft ein, die auf einem Vertrage beruhte. Die Fortdauer dieser Gemeinschaft war gefestigt durch die Furcht vor der Unsicherheit des Urzustandes. Man sieht es schon, für Hobes, wie für die ganze Rechtsschule, ist das Ganze später, als die Einzelnen.

Freilich wird auch bei Hobes der Staat im Leviathan personifiziert; als riesige Person dargestellt, in der der Herrscher mit der Seele, die Untertanen mit dem Körper verglichen werden, eine Person, welche, gleich jedem Organismus, sich ernährt, wächst, ihre Kinder hat (Hobes meint die Kolonien) etc. Das ist aber keineswegs der Hauptpunkt des Hobes'schen Staatsbegriffs. Nach der Vertragstheorie Hobes wird die Gesellschaft, wie der Staat, pulverisiert und die Einzelnen als Atome derselben dargelegt.

Dieselbe Theorie, nur in verschiedenen Gestaltungen, vertreten weiter alle Philosophen und Staatsmänner bis und mit Kant. So nimmt Spinoza, gleich wie Hobes, einen Urzustand an, in welchem sich das Recht und die Macht vollständig decken. Während aber bei Hobes die Furcht vor der urzuständlichen Unsicherheit, legt bei Spinoza die Anerkennung der Nützlichkeit des Staates den Grund zu dem erst später entstandenen Staatsvertrage. In Frankreich hat Rousseau in seinem reformatorischen Werke „Contra sociale" diese Theorie aufs äusserste gebracht. Was aber seine Vertragstheorie von allen andern unterscheidet, besteht darin, dass er den vernünftigen Zustand nicht in dem künstlich-politischen, sondern in dem natürlich-geselligen sieht. Endlich ist auch Kant nicht weiter gegangen, obwohl er eine viel tiefere und scharfsinnigere Begründung für die Vertragstheorie gewonnen hatte. Den Vernunftsstaat definiert Kant als eine freie Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen, welche Vereinigung durch einen ursprünglichen Kontrakt entsteht. Durch diesen Kontrakt geben die einzelnen Individuen ihre ganze Freiheit freiwillig auf und treten so als Glieder eines frei zusammengesetzten Ganzen auf.[29])

[29]) Vergl. Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre", II, §§ 45, 47. Hier muss es auch erwähnt werden, dass auch die Staatsauffassungen

So glauben wir, diese Entwicklungsperiode von Hobes bis und mit Kant in logischer Hinsicht als feindselig der organischen Anschauung gegenüberstellen zu können. Der methodologische Unterschied beider Richtungen besteht darin, dass, während die organische Anschauung die Priorität des Ganzen als Grundlage des Staatsbegriffs bezeichnet, die Rechtsschule dagegen von dem Begriffe des abstrakten Individuums ausgeht. Der kardinalen Frage der Soziologie: „wie verhält sich der Bürger, dieses soziale Atom, zur Einheit des Staates, wie ordnet sich das soziale Chaos zum Kosmos,“ [30]) antworten beide Theorien gründlich verschieden. Für die Anhänger der mechanischen Auffassung ist der Staat ein künstliches Geschöpf, das die Menschen bewusst gebildet haben. Dagegen ist der Staat nach der Auffassung der Organiker als ein Naturprodukt zu betrachten. „Nicht die Menschen machen den Staat, sondern der Staat macht die Menschen, so lautet das Losungswort der organischen Staatsauffassung.“ [31])

Die personifizierende Denkweise war aber so tief in der menschlichen Natur begründet, dass fast alle Anhänger der Rechtsschule sich von malerischen Analogien zwischen Staat und Organismus nicht frei befunden haben. Hobes, Spinoza, Rousseau, wie Kant und Hegel, haben den Staat mit einem lebendigen Organismus verglichen. Wie es aber schon oben gesagt wurde, bildeten diese Analogien keineswegs die Grundlage ihrer Staatslehre.

Erst bei den nachkantischen Philosophen, insbesondere bei Fichte und Schelling, tritt die organische Staats- und diesmal auch die Geschichtsauffassung, wieder hervor. Ausser dem Staate, meint Fichte, ist der Mensch schlechthin „Nichts“, daher die Unmöglichkeit, nach Fichte einen staatslosen Urzustand anzunehmen. Der Staat, den Fichte als ein Naturprodukt betrachtet und mit einem Baum vergleicht,[32]) entsteht keineswegs

beider grossen Vorgänger Kants, Locke und Hume, vollständig von derselben Vertragstheorie beherrscht worden sind.

[30]) Stein, Der soziale Optimismus, S. 182.

[31]) Ibid, S. 184, 189.

[32]) Das ist das einzige Beispiel in der Geschichte der organischen Theorie, wo der Staat resp. die Gesellschaft mit einem Baum verglichen wird. Alle

mittelst der freiwilligen Aufhebung der Freiheit des Einzelnen, wie es Kant behauptet hat, sondern er hängt von Naturgesetzen ab, welche man bloss zu erklären und ihre Wirkungen zu berechnen im Stande ist, die man aber nicht verändern oder gar umgehen kann.[33]) Noch weiter in dieser Richtung geht Schelling, bei dem es sich nicht mehr um eine Metapher oder einen dichterischen Vergleich handelt, sondern um einen bewusst und konsequent durchgeführten Parallelismus.[34])

Von hier aus setzte die Theorie ihren Feldzug in zwei verschiedenen Gebieten fort: einerseits weiter in den neuen Staatstheorien und anderseits in der neuentstandenen Soziologie. Bevor wir aber zur organischen Methode auf dem Gebiete der Soziologie übergehen, wollen wir den letzten und höchsten Punkt, den sie auf dem Gebiete der Staatswissenschaft erreicht hat, näher ansehen.

In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bildete sich in Deutschland eine neue staatswissenschaftliche Schule, die sich an den Namen Gustav Hugo knüpft und deren Hauptvertreter der berühmte Verfasser der „Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter", Friedrich Karl von Savigny, gewesen ist. Ein Verdienst dieser Schule, die die historische genannt wird, ist es, nach Bluntschli, den organischen Charakter des Staates von neuem zum Bewusstsein gebracht zu haben.[35]) Wir haben freilich oben gesagt, dass die organische Staatslehre in allen Zeiten ihre Vertreter gewonnen habe; doch aber war die Reaktion gegen dieselbe von der Seite der naturrechtlichen Schule so scharf bewirkt worden, dass die Erneuerung derselben von Seite der historischen Schule als eine ganz neue Entdeckung erschien. Savigny und Burke erklärten nämlich, der Staat sei „die leibliche Gestalt der geistigen Volksgemeinschaft oder die organische Erscheinung des Volkes."[36])

andern Anhänger derselben Anschauung führen die Analogie zwischen Staat resp. Gesellschaft und tierischem Organismus aus. Vergl. L. Stein, Soziale Frage, 2. Aufl., S. 491; Bluntschli, Psychol. Studien etc., S. 17.

[33]) Siehe Fichte, Naturrecht, 1796, II, S. 34.

[34]) Siehe L. Stein, Wesen und Aufgabe, S. 14, Bemerkung 1.

[35]) Bluntschli, Allg. Staatsrecht, S. 71.

[36]) Savigny, System des heutigen röm. Rechts, 1840, I, S. 22.

Ihren Höhepunkt jedoch erreicht die organische Staatsauffassung bei einem eminenten Nachfolger der historischen Schule, dem Schweizer Johann Kaspar Bluntschli, der in seinem 1844 in Zürich erschienenen Werke „Psychologische Studien über Staat und Kirche" die organische Auffassung aufs äusserste gebracht hat, indem er nicht bloss von einer Analogie zwischen Staat, Kirche und menschlichem Organismus, sondern fast von einer Identität derselben sprechen will. Bluntschli unterscheidet zunächst zwischen mechanischer und organischer Gruppierungsweise und behauptet, dass der Zusammenhang der Menschen als Glieder des Staatskörpers, wie ihre Unterordnung und ihr Verhältnis zum Ganzen, nicht nach mechanischen und nicht nach mathematischen Regeln zu bemessen sei, sondern dass er ein organischer Zusammenhang sei.[37])

Während aber die Vorgänger Bluntschlis den Staat bloss als ein Naturprodukt, als einen Organismus überhaupt betrachteten, will er ihn unbedingt mit dem menschlichen Organismus vergleichen und er glaubt, die historische Schule hätte Unrecht, dem höchsten Gebilde der Menschheit nur das niedere Wachstum der Pflanze, nur einen tierischen Organismus zuzuschreiben.[38]) Der Staat ist nach Bluntschli eine Gesamtheit von Menschen in der Form von Regierung und Regierten, auf einem bestimmten Gebiete verbunden zu einer sittlich-organischen Persönlichkeit, oder kurz: der Staat ist die politisch-organische Volksperson eines bestimmten Landes.[39]) Der Geist dieser Volksperson, weil menschlich, kann nur in einem menschlichen Körper wohnen. Der Staatskörper muss daher dem menschlichen Körper nachgebildet sein.[40]) Indem aber Bluntschli diese Analogie bis ins Kleinste durchführen will, bleibt sie nicht mehr Analogie, sondern verwandelt sich zur vollständigen Identität.[41]) Der Mensch kann nicht geschlechtslos gedacht werden. Wenn also der Staat eine wirkliche menschliche Person ist, so

[37]) Bluntschli, Psychologische Studien etc., S. 10.
[38]) Bluntschli, Psychologische Studien etc., S. 17.
[39]) Bluntschli, Allg. Staatsrecht, I, S. 41.
[40]) Bluntschli, ibid, I, S. 42.
[41]) L. Stein, Wesen und Aufgabe, S. 14.

müssen die beiden Geschlechter auch bei ihm vorhanden sein. „Der Staat," sagt Bluntschli, „ist männlich, die Kirche weiblich." Das sind die beiden Körper, der staatliche und der kirchliche Organismus, die gewissermassen ganze Völker zum einen organischen Wesen vereinen, und, glaubt Bluntschli, in der Zukunft die ganze Menschheit umfassen werden. Im dritten Abschnitt der „Studien" gibt er eine schematische Uebersicht, in welcher er alle Erscheinungen aus dem Leben des menschlichen Individuums, wie Sentimentalität, Sinnlichkeit, sogar Geschlechtssinn mit gewissen Erscheinungen aus dem staatlichen Leben zusammen zu schmelzen sucht.

In dieser schematischen Uebersicht Bluntschlis glauben wir den höchsten Punkt in der Entwicklung der organischen Staatslehre gefunden zu haben und deshalb hört hier unsere Darstellung derselben auf. Unsere Aufgabe war nicht, eine Geschichte der organischen Staatsauffassung zu liefern. Indem wir die bedeutendsten Punkte derselben bezeichneten, suchten wir zweierlei zu beweisen:

1. dass die organische Anschauung keine Schöpfung der neuen Zeit und noch minder der Soziologie ist, was im Anfang dieses Kapitels behauptet wurde, und

2. dass sich in der Entwicklung dieser Anschauung diejenigen Stufen bezeichnen lassen, die Hr. Prof. L. Stein anzeigt: Man hat mit dem metaphorischen Vergleich begonnen, der sich später in eine strenge Analogie, die Analogie in einen Parallelismus, der Parallelismus in eine förmliche Identität verwandelte.[42]) Im folgenden Abschnitt werden wir zu zeigen versuchen, dass die organische Methode auch auf dem Gebiete der neuen Soziologie dieselbe Stufenentwicklung überwunden hat, dass die organische Methode in der Soziologie nur ein Nachklang der „organischen Staatslehre" sei.[43])

[42]) L. Stein, Wesen und Aufgabe, S. 13.

[43]) L. Stein, Soziale Frage etc., S. 494.

II. Die organische Soziologie.

Gewöhnlich hält man Spencer als Vater der organischen Anschauung in der Soziologie. Es ist jedoch zu bemerken, dass sich schon bei Comte, der die Biologie als Vorstufe zu der von ihm geschaffenen Soziologie betrachtet, der Gedanke bereits angedeutet findet, die Gesellschaft sei ein Organismus, zwischen dessen Gliedern dieselbe „harmonie spontanée" vorhanden ist, wie zwischen den Teilen eines Körpers.[44])

Wie die meisten Geschichtsphilosophen des 18. Jahrhunderts geht Comte in seiner Sozialphilosophie von der menschlichen Natur aus und auch in dieser Beziehung bleibt er seinem Lehrer Saint Simon treu. Von diesem Standpunkt geht er auch aus, wenn er das Gesetz von den drei Stadien weiter zu erklären sucht. Dieses Gesetz kann nach Comte auf zweierlei Arten konstatiert werden: soit sur les preuves rationelles fournies par la connaissance de notre organisation, soit sur les vérifications historiques resultantes d'un examen attentif du passe.[45]) Wenn aber dieses Gesetz auf diesen zwei Wegen konstatiert werden kann, so ist es nur durch die Eigenschaften des menschlichen Geistes erklärlich: l'esprit humain par sa nature emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher.[46])

Auf denselben Eigenschaften des menschlichen Geistes beruht auch die hierarchische Ordnung der Wissenschaften, wie sie von Comte dargestellt ist. In dieser Hierarchie ordnen sich die Wissenschaften ihrer Kompliziertheit nach folgendermassen: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und soziale Physik oder Soziologie. Da aber le point de départ de l'espèce ait dû nécessairement être le même que celui de l'individu,[47]) entspricht die logische Aufeinanderfolge der Wissenschaften dem chronologischen Studium derselben, und zwar hat man, historisch betrachtet, zuerst mit dem Studium der weniger komplizierteren und mehr abstrakten Wissenschaften, wie Mathematik

[44]) Cours de philosophie positive, 3me éd., IV, 242 f.
[45]) Ibid, I, 8.
[46]) Cours I, 9.
[47]) Ibid, I, 66.

und Astronomie, begonnen. Es ist nach Comte logisch erforderlich und historisch berechtigt, dass man zuerst mit denjenigen Disziplinen anfängt, die mit keinen andern Berührungspunkte haben. So steht die Astronomie in unmittelbarer Berührung mit der Mathematik, deren Studium diesem der Astronomie vorangehen muss und wirklich vorangegangen ist. Die Astronomie ihrerseits ist als Vorstufe der Physik zu betrachten u. s. w. Wenn also die soziale Physik oder Soziologie die letzte in der hierarchischen Ordnung der Wissenschaften ist, und wirklich die letztgeborene von allen Wissenschaften, also die konkreteste Wissenschaft, deren Gegenstand die kompliziertesten Erscheinungen sind, so setzt ihr Studium die Ergebnisse und die Methoden aller vorhergehenden Wissenschaften voraus.

Auf diese Weise gelang es Comte, die Soziologie auf logischem und historischem Wege von den andern Wissenschaften, insbesondere von der Biologie, abhängig zu machen. Wenn Saint Simon sagt: „Die Gesellschaft besteht aus Individuen, darum kann die Entwicklung des sozialen Geistes nur als eine Reproduktion des Individuellen im grösseren Masstabe gedacht werden," so meint auch Comte nichts anderes, wenn er die Biologie als Vorstufe zur Soziologie bezeichnet.

Hier sei bemerkt, dass diese Zusammenschmelzung der Soziologie mit der Biologie, die bei Comte nur rudimentärerweise vorbereitet ist, und welche bei seinen Nachfolgern ausgeführt wird, als eine logische Folgerung aus der Lehre der menschlichen Natur zu betrachten ist. Comte ist Intellektualist. Die Entwicklung der Gesellschaft lässt sich durch die Entwicklung der Ideen erklären, d. h. wenn wir uns fragen, wie und warum hat sich die Gesellschaft entwickelt, so müssen uns die Ideen Antwort geben. Da aber die Ideen selbst nicht konstant sind, sondern sich allmählich entwickeln, so kann man sich mit Recht die Frage stellen: wie und warum entwickeln sich die Ideen? Die erste Frage beantwortet Comte nämlich mit dem bekannten Gesetz der drei Stadien, die zweite mit der erneuten Lehre der menschlichen Natur: par sa nature l'esprit humain emploie successivement trois méthodes de philosopher. Diese Lehre aber, die alle geschichtsphilosophischen Systeme des 18. Jahrhunderts

beherrscht hat, ist nichts anderes als eine neue Erscheinung der Theorie vom Makro- und Mikrokosmus.

Von den Eigenschaften der menschlichen Natur ausgehend, um die sozialen Gesetze, die er gestellt hat, zu beweisen, sieht sich auch Comte veranlasst, von Analogien zwischen Gesellschaft und Organismus zu sprechen.[48]) Doch bleibt bei ihm dieser Vergleich nur eine schüchterne Andeutung, eine axiomatische Behauptung, die er weder zu beweisen, noch zu verwerten versucht hat. Die aus seiner Hierarchie herrührende Behauptung, die Biologie sei die Vorstufe zur Soziologie, konnte er ebenso wenig befruchten, weil damals die Biologie noch keine feststehende Wissenschaft war.

Ihren Meister fand die Ausführung der organischen Anschauung in der Soziologie in den Händen des grossen englischen Philosophen Herbert Spencer.

Fast alle Philosophen, bei welchen wir die organische Theorie studiert haben, beschränken sich auf die blosse Behauptung, die Gesellschaft resp. der Staat sei ein Organismus, ohne sich die Mühe zu nehmen, diese Analogie zuerst zu beweisen; es schien ihnen, auf Grund einzelner oberflächlicher Aehnlichkeiten ganz klar zu sein, dass der Staat ein Organismus sei. Wenn jedoch diese Vernachlässigung bei denjenigen, die die Analogien nur als Schmuck der Rede hielten, leicht zu entschuldigen ist, lässt sie sich dagegen nicht begreifen bei Bluntschli, der den Staat mit dem menschlichen Organismus identifiziert und aus dieser Identifizierung ernstliche Schlussfolgerungen zu ziehen wagt.

Erst bei Spencer wird die organische Theorie der Gesellschaft systematisch und mit Ernst wieder aufgenommen.

Ehe sich in die soziologischen Studien einzudrängen, hatte Spencer schon tiefere biologische und psychologische Untersuchungen gemacht; überdies hatte die Biologie ausser ihm bedeutsame Fortschritte gemacht, die auf Spencer einen scharfen Einfluss ausgeübt haben.[49]) Diese gewaltigen Fortschritte der

[48]) Cours IV, 253, VI, 784.

[49]) Die Entdeckung der Pflanzenzelle von Schleiden und der Tierzelle von Schwann revolutionierte vollständig die biologischen Anschau-

Biologie, an welchen Spencer selbst teil nahm, führten ihn zu einer rein biologischen Auffassung der Gesellschaft, die in seinem „Social Statics" nur einen Umriss darstellte und erst später in seinen „Principles of Sociology" weiter entwickelt war.

Diese biologische Auffassung gestaltete sich in der Form, dass die Gesellschaft gleich einem Organismus und in Folge dessen sich denselben biologischen Gesetzen unterordnet, wie alle andern Organismen. Da aber die Biologie den Menschen als Einzelnen studiert, bleibt Spencer, so gut wie Comte und alle frühern Geschichtsphilosophen, Gefangener der Theorie der menschlichen Natur.

Das erste Kapitel des zweiten Bandes der „Principles of Sociology" ist betitelt: „Was ist eine Gesellschaft?" Diese Frage beantwortet schon das zweite Kapitel, dessen Titel lautet: „Die Gesellschaft ist ein Organismus." Wie schon gesagt, beschränkt sich Spencer nicht bloss darauf, diese Behauptung zu entwerfen; er gedenkt, aus diesem Vergleich bedeutsame Folgerungen zu ziehen und deshalb gibt er sich die Mühe, diese Analogien erst zu beweisen, ehe sie als Ausgangspunkt der soziologischen Deduktion festzustellen. Die ersten 43 Paragraphen (von 212—255) widmet Spencer lediglich dem Beweis der Analogie zwischen Gesellschaft und Organismus, den wir hier kurz darzulegen versuchen werden.

Jeder Organismus ist als eine Gesellschaft zu betrachten, weil er aus einer Masse solidarisch geordneter und für einen und denselben Zweck sich verknüpfender Zellen besteht. In diesem Sinne ist aber auch die Gesellschaft ein Organismus, weil sie ebenso aus solidarisch geordneten und für denselben Zweck sich verknüpfenden sozialen Zellen oder Individuen besteht.[50]) Es ist aber unentbehrlich für die Prezision, wenn man von Aehnlichkeiten sprechen will, dass man zuerst die Elemente genau bestimmt, zu denen sich diese letzteren beziehen.[51]) Die erste

ungen und blieb nicht ohne Einfluss auf das Denken Spencers. Vergl. darüber L. Stein, Soziale Frage etc., S. 379 f.; P. Barth, Philosophie der Geschichte etc., S. 89 f.

[50]) Principles of Sociology, § 218.

[51]) Barth (a. a. O.), S. 100.

Lücke in der Spencer'schen Ausführung der Analogie besteht gerade in dem Mangel einer solchen Bestimmung. Comte war der Meinung, dass es die Familie sei, die als soziale Zelle bezeichnet werden müsse.[52]) Bei Spencer dagegen findet sich keine genaue Bestimmung der sozialen Zelle; als solche betrachtet er ebenso gut die Familie wie das Individuum, indem er den Satz Maines zitiert: „Die Einheit der alten Gesellschaft war die Familie; die Einheit der modernen Gesellschaft ist der einzelne Mensch."[53]) Diese Unbestimmtheit in Bezug der sozialen Zelle war ihm allerdings unentbehrlich, um die Analogie zwischen Gesellschaft und Organismus, gleich in Bezug auf das Wachstum wie auf die Struktur, ausführen zu können.

In Bezug auf das Wachstum lässt sich die Analogie leicht ausführen. Hier unterscheidet Spencer zwischen dem organischen und dem unbelebten Körper. So z. B. wachsen die Kristalle nur in der Ausdehnung durch Inkrustation der Korpuskeln von derselben Materie. Die Organismen dagegen wachsen nicht nur in der Ausdehnung, sondern es lässt sich bei ihnen auch eine steigende Komplikation ihrer Struktur und eine immer weitergehende Differenzierung ihrer Organe und Funktionen bemerken. Die niedrigsten Organismen haben keine Organe für viele Funktionen, die wir erst auf den höheren Stufen des Tierreiches beobachten und welche sich notwendigerweise Organe schaffen. Kurz, es findet sich in der Entwicklung des tierischen Organismus eine immer sich verbreitende Arbeitsteilung vor. Dieselbe Tatsache ist auch in der Entwicklung der Gesellschaft zu beobachten. Die primitivsten gesellschaftlichen Organisationen waren am wenigsten differenziert. Da die Arbeitsteilung noch im Keim war, musste das einzelne Individuum alle möglichen Funktionen ausüben; es war gleichzeitig Krieger, Jäger etc.

[52]) „Weil ein jedes System aus Elementen bestehen kann, die ihm wesentlich homogen sind, erlaubt uns der wissenschaftliche Geist keineswegs, die menschliche Gesellschaft als wirklich aus Individuen zusammengesetzt zu betrachten. Die wirkliche soziale Einheit besteht gewiss nur in der Familie, wenigstens in der auf das elementare Paar reduzierten Familie, das ihre vorerwähnte Basis bildet." Cours phil. positive, IV, S. 398.

[53]) P. Barth (a. a. O.), S. 100.

Erst später vollzog sich gleich wie bei den tierischen Organismen eine Differenzierung, durch welche sich Spezialorgane für Produktion, Zirkulation, für den Krieg u. s. w. bildeten. Die Entwicklung der Gesellschaft identifiziert Spencer mit der Differenzierung derselben und hält diese Tatsache als Bindung zwischen sozialen Erscheinungen und allen andern Welterscheinungen. Der grosse Evolutionist betrachtet die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft als ein Moment der universellen Evolution.[54])

Damit hören die Aehnlichkeiten zwischen tierischen und sozialen Körpern nicht auf. Sehr auffallend ist die Analogie, die Spencer zwischen der harmonischen Gliederung der Organe beider Körper aufweist. In der Gesellschaft, wie in dem tierischen Organismus sind die verschiedenen Organe absolut voneinander abhängig. Wenn nur ein Organ nicht regelmässig funktioniert, so funktionieren auch die andern Organe nicht regelmässig und so leidet der ganze Organismus.

Spencer führt die Analogie weiter, indem er betrachtet, dass das Ganze bei dem tierischen, wie beim sozialen Körper längere Zeit dauere als das Einzelne. Die Zellen sterben und werden durch andere ersetzt; der Organismus dagegen dauert immer fort, wenn auch nicht ewig. Die verschiedenen Krankheiten vernichten zahllose einzelne Zellen, während der Organismus nur sehr selten dadurch zu Grunde geht. Dasselbe ist beim sozialen Körper zu beobachten: die einzelnen Individuen beenden rasch ihre Lebenskarriere und gehen bald in Vergessenheit unter, während die Gesellschaft viele Generationen überlebt. Die Revolutionen und die Kriege vernichten ganze Volksschichten, die Gesellschaft bleibt immer oder geht sehr selten dadurch zu Grunde.

Von der glücklichen Ausführung dieser Analogien zwischen dem individuellen und dem sozialen Organismus begeistert, lässt sich Spencer von dem Wunsch hinreissen, diese Analogien bis ins Kleinste zu verfolgen, um zu zeigen, dass auch die anatomische Struktur des tierischen Körpers vollständig parallel mit der-

[54]) L. Stein, Soziale Frage etc., s. ....

jenigen in der Gesellschaft läuft. Offenkundig verfällt hier Spencer in poetische Uebertreibungen.

Die erste Keimzelle, aus der sich der ganze Organismus entwickelt, zerfällt allmählich in eine Masse von Zellen, die schon in frühester Zeit drei Schichten bilden, gewöhnlich Entoderm, Mesoderm und Ektoderm genannt, aus denen sich später die verschiedenen Systeme herausbilden. Je nach den Schichten, von welchen sie stammen, haben die verschiedenen Organsysteme gründlich verschiedene Funktionen zu erfüllen. So ist die ektoderme Schicht den äusseren Einflüssen unmittelbar ausgesetzt und hat als Hauptfunktion den ganzen Organismus von den Einflüssen des umgebenden Mediums zu schützen, indem sie die schädlichen Einwirkungen abzuwehren, die vorteilhaften aufzusaugen besorgt. Eine zweite Schicht, nämlich das Entoderm, ist bestimmt, die von aussen kommenden Nahrungsstoffe aufzunehmen und zu verarbeiten. Zwischen diesen beiden Schichten schiebt sich die mesoderme Schicht ein, die aus Blutgefässen besteht und die Verteilung der Lebenssäfte unter allen Teilen des Organismus besorgt.

Eine ganz parallele Erscheinung findet Spencer in der anatomischen Struktur der Gesellschaft. Als Gegenstück der ektodermen Schicht bezeichnet Spencer die kriegerische Kaste, die die Gesellschaft von äusseren feindlichen Angriffen bewahrt. Wie später aus dem Ektoderm das Nervensystem entsteht, so entsteht auch bei der Gesellschaft aus der kriegerischen Kaste diejenige der Regierenden. Dem Entoderm entspricht auf sozialem Gebiete die arbeitende Klasse, d. h. die landwirtschaftliche und die industrielle Organisation der Produktionskräfte. Endlich dem Mesoderm entspricht auf sozialem Gebiete die Handels- und Verkehrsklasse. Gleich wie bei dem tierischen Organismus werden die letzten zwei Schichten immer bedeutender, während das soziale Ektoderm, d. h. der kriegerische Stand, immer mehr seine Bedeutung verliert.

Neben diesen auffallenden Aehnlichkeiten zwischen dem sozialen und dem individuellen Organismus weist Spencer auch auf zwei bedeutende Unterschiede hin, welche man nicht übersehen darf. Der erste dieser Unterschiede besteht nach Spencer in

der Tatsache, dass die Zellen eines tierischen Organismus angrenzend sind, während die Individuen einer Gesellschaft sich freibewegend im Raume leben. „Die einzelnen Teile eines Tieres stellen ein konkretes Ganzes dar, die Teile einer Gesellschaft dagegen bilden ein Ganzes, welches diskret ist.“ [55]) Doch glaubt Spencer, dass diese Verschiedenheit, obgleich anscheinend so tiefgreifend, dass eine Vergleichung unmöglich ist, minder bedeutsam sei, als es scheinen möchte. Hier bemüht sich Spencer, zu beweisen, einerseits, dass die Kontinuität zwischen den Teilen des tierischen Organismus nicht vollkommen sei, indem er auf die unlebenden Zellen hinweist, wie Nägel, Haare, Hörner etc., die freilich von lebenden protoplasmareichen Schichten erzeugt worden sind, selbst aber leblos sind. Indem Spencer auf diese Weise durch die Aufnahme dieser unbelebten Teile die Vollkommenheit der Kontinuität zwischen den Teilen des tierischen Organismus zu bestreiten sucht, trägt er anderseits zum Beweis bei, dass die Diskontinuität zwischen den sozialen Zellen nicht unübersteigbar ist, indem er die Haustiere, die Pflanzen und sogar alle andern Güter als Teile der Gesellschaft betrachtet. Dass eine gewisse Kontinuität auch zwischen den Teilen einer Gesellschaft möglich ist, lässt sich weiter dadurch erkennen, dass die Individuen, ohne in unmittelbarer Berührung miteinander zu stehen, sich durch den Raum hindurch mittelst des sprachlichen Verkehrs beeinflussen können.[56])

Eine zweite „Grundverschiedenheit“ der beiden Arten von Organismen liegt in der Tatsache, dass das Bewusstsein bei dem tierischen Organismus nur auf einem kleinen Teil des Aggregats konzentriert ist, während es bei dem sozialen Organismus durch das Gesamt-Aggregat verbreitet ist. Daher die wichtige Folgerung, die mit dem Spencer'schen individualistischen Liberalismus zusammenklingt: „Die Gesellschaft existiert zum Nutzen ihrer Glieder und nicht ihre Glieder zum Nutzen der Gesellschaft.“ (§ 222.) Der Einzelne darf nicht dem Wohle des Ganzen geopfert werden. In dieser Hinsicht steht der grosse Organicist

[55]) Principles of Sociology, § 220.

[56]) P. of S., § 221.

Spencer in offenbarem Widerspruch zu der logischen Grundlage der organischen Anschauung: die Priorität des Ganzen.

Die erste Verschiedenheit, die Spencer bezeichnet hat, ist nicht von grosser Bedeutung, weil die räumlichen Entfernungen für die gegenseitigen Einwirkungen unwesentlich sind.[57]) Ganz anders verhält es sich aber mit der zweiten Verschiedenheit, weil da die Tatsache, dass die Teile eines Tieres für das Ganze existieren, wesentlich für den Begriff des Organismus ist. Ohne sich aber klare Rechenschaft von dieser Verschiedenheit zu geben, scheut sich Spencer nicht, zu behaupten, dass die Gesellschaft ein Organismus ist.

P. v. Lilienfeld. Als ein enthusiastischer Anhänger der organischen Methode in der Soziologie lässt sich zuerst der Deutschrusse Paul v. Lilienfeld bezeichnen, der in seinen Werken die organische Anschauung in der Soziologie, von ihm in offenbare Uebertreibung gebracht, als die einzige betrachtet, die die Soziologie zur Würde einer selbständigen Wissenschaft zu erheben vermag.[58]) Niemand war so unerschütterlich überzeugt wie er, dass die rücksichtslose Anknüpfung der Soziologie an die Naturkunde das einzige Mittel sei, die Soziologie von den metaphysischen Vorurteilen, dichterischen Schwärmereien und von dem gewöhnlichen Wirrwar der Forschungsweisen zu befreien.[59]) Dieser enthusiastische Glaube in der so wichtigen Mission der organischen Methode zwang ihn, sich von keinen Halbheiten befriedigt zu finden und brachte ihn zu unlogischen und oft fast absurden Behauptungen. Bei dem begeisterten „Organicist" Lilienfeld zeigt sich die organische Anschauung in ihrer vollendeten Gestaltung mit allen ihren Vorteilen und Verirrungen. Viele Soziologen, sagt er, verleugnen den Zusammenhang zwischen Soziologie und Biologie nicht, doch bleiben

---

[57]) Barth (a. a. O.), S. 107.

[58]) Siehe P. von Lilienfeld, Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie, S. 9, 31.

[59]) So unzertrennbar ist für Lilienfeld der Begriff der Soziologie von der organischen Methode, dass er Jesus als Begründer der positiven Soziologie bezeichnen will, weil Jesus sein soziales Ideal durch Beispiele aus der Organismenwelt erklärte (a. a. O.), S. 71.

sie in dieser Richtung auf halbem Wege stehen. Man muss konsequent sein!

In den wissenschaftlich reichen Variationen der Beweisführung wiederholt sich sehr oft das wichtigste Motiv Lilienfelds, die Anknüpfung der Soziologie an die Biologie, die Unmöglichkeit eines Dualismus zwischen Natur- und Sozialwissenschaften. Die vollständige Ausräumung dieses Dualismus bildet nun die eigentliche Aufgabe der organischen Methode. „Die Anhänger der organischen Methode auf soziologischem Gebiete . . . haben es sich nun zur Aufgabe gemacht, den Zusammenhang zwischen Naturkunde und den Sozialwissenschaften herzustellen, sowie die Einheitlichkeit der Gesetzmässigkeit in der Natur und der menschlichen Gesellschaft zu beweisen.[60]) Diesen Hauptgedanken, den Lilienfeld in allen seinen Werken mit vollem Bewusstsein durchzuführen sucht, fasst er ausdrücklich in dem von den Sensualisten entnommenen und veränderten Satz zusammen: „Nihili est in societate quod non prius fuerit in natura.“[61]) An Johannes Müller erinnernd, schliesst Lilienfeld seine Verteidigung der organischen Methode mit dem Satz: Sociologus nemo, nisi biologus.[62])

Lilienfeld führt die Verworns Definition des organischen Individuums an, welche nicht nur räumlich zusammenhängende Organismen umfasst, sondern auch „die zusammengehörigen Gruppen“ von einzelnen Organismen, deren jeder vom andern zwar räumlich getrennt sein kann, die aber alle zusammen eine Einheit bilden. (Allgemeine Physiologie, S. 61.)[63]) An dieser Definition Verworns will Lilienfeld den Anschluss der Soziologie an die Ergebnisse der Biologie finden. Statt aber diese Definition zuerst einer Kritik zu unterwerfen, bevor sie als Grundlage seiner Lehre zu bezeichnen, nimmt er einfach an, dass jeder tiefblickende Naturforscher diese Definition bestimmen wird. Offenbar wird mit der Annahme, dass die Tierstaaten Organismen

[60]) Zur Verteidigung u. s. w., S. 8.

[61]) (a. a. O.), S. 56. Gedanken über Sozialwissenschaft der Zukunft in 5 Bänden, 1873—1881, Bd. II, S. 74.

[62]) Zur Verteidigung u. s. w., S. 9.

[63]) Ibid, S. 10.

seien, die Aufgabe Lilienfelds sehr erleichtert. Und in der Tat eilt er, zu schliessen, wie zwischen Mensch und Tier nur ein gradueller Unterschied vorliege, so könne es auch zwischen einem Menschen- und einem Tierstaat auch nur eine graduelle Differenz geben. Ist es nun bewiesen, dass der Tierstaat ein Individuum darstellt, so muss auch der Menschenstaat als Individuum, oder, was dasselbe bedeutet, als ein realer Organismus aufgefasst werden.[64]) Damit wird aber die Aufgabe der Organiker bei weitem nicht gelöst, da diese Beweisführung, obwohl richtig, keineswegs ausreichend ist, um die Analogie zwischen Gesellschaft und Organismus zu begründen. Freilich ist es jeder Wissenschaft gestattet, vieles vorauszusetzen, was die andern Wissenschaften geleistet haben, ohne es einer dringenden Kritik zu unterwerfen, da diese Voraussetzungen bei dem weiteren Aufbauen der Wissenschaft leicht geprüft werden können. Anders gestaltet sich die Sache aber, wenn es sich um die Grundlagen einer neuen Wissenschaft handelt, auf welche sich der ganze Aufbau stützt; hier reicht ein Zitat bei weitem nicht aus. Wie die meisten Anhänger der organischen Methode, erspart sich Lilienfeld die Mühe, eine klare Definition des Organismus zu liefern. Mit vollem Recht bemerkt Jellinek, dass die organische Methode in allen ihren Formen an einem schwerwiegenden Fehler leide, nämlich, dass sie mit einem Begriff operiert, den sie nicht definieren kann. Eine wissenschaftlich befriedigende Erklärung des Wesens des Organismus haben die Organiker nicht gegeben.[65])

Nun bekommt die Zusammensetzung des sozialen Organismus bei Lilienfeld eine ganz neue Bestimmung. Während das Zusammenwirken der Zellen bei einem tierischen Organismus lediglich durch mechanische, chemische und physiologische, in tierischen Gesellschaften durch sich als Instinkt kundtuende Energien bedingt wird, potenziert sich der Instinkt in der menschlichen Gesellschaft allmählich zu einem bewussten Zusammenleben, zu einem Zusammenfühlen, -denken und -wollen.[66])

[64]) Zur Verteidigung u. s. w., S. 11.

[65]) (a. a. O.), S. 144.

[66]) Siehe die Verteidigung, S. 13; Pathologie sociale, S. 42 ff.

Der Mensch tritt in die Gesellschaft nicht, wie es Spencer dargestellt hat, mit allen seinen physischen und psychischen Eigenschaften ein, sondern nur mit seinem Nervensystem. Noch vom Urmensch an speichert das menschliche Nervensystem durch Erbschaft ein Kapital von psychophysischen Energien auf, welches das menschliche Zusammenwirken ermöglicht und welchem der Körper nur als Unterlage dient. Auf Grund dieser Bestimmung der gesellschaftlichen Zusammensetzung bezeichnet Lilienfeld die Wechselwirkung der Individuen im sozialen Leben als Reflexwirkung und die Gesellschaft selbst als ein Nervensystem.[67])

Mit Recht bemerkt hier P. Barth, dass, wenn diese Gedanken dem Soziologen in voller Klarheit aufgegangen wären, sie ihn über die Schranken des Naturalismus hinausgetragen hätten und ihm die Brücke zum Uebergang nach der psychologischen Betrachtung der Gesellschaft gezeigt hätten.[68]) Natürlich glaubt damit Barth, dass Lilienfeld sich durch diesen Uebergang zur psychologischen Behandlung der Soziologie, von einem methodologischen Fehler befreien könnte. Für uns dagegen ist dieser vermittelnde Moment zwischen der organischen und der psychologischen Methode deshalb zu betonen, weil er unsere, bereits in der Einleitung angedeutete These unterstützt. Die organische und die psychologische Methode in den Sozialwissenschaften sind nur zwei verschiedene Seiten einer und derselben Theorie, nämlich der alten, allbekannten Theorie der menschlichen Natur. Erweist sich diese letztere als verfehlt, so ist auch die Kritik der beiden soziologischen Methoden im Grossen gemacht.

René Worms, Sekretär des „Institut international de Sociologie", sucht in seinem systematischen Werke, Organisme et société, die Ausführung der Analogie zwischen Gesellschaft und Organismus zu vervollständigen. Wer dieses sehr lehrreiche und oft amüsante Buch in die Hand nimmt, wird sofort bemerken, dass für den Verfasser die eigentliche Aufgabe einer Verteil-

[67]) Ibid, S. 21. Gedanken etc., I, 139. „La méthode graphique en sociologie" in Annales de l'institut international de Sociologie, v. III und IV, 1897—98.

[68]) (a. a. O.), S. 130.

digung der organischen Methode darin besteht, die Aehnlichkeiten zwischen „beiden Organismen“ so gut wie möglich auszuführen und möglichst viele Analogien zu entdecken. Von einer Berechtigung des Analogieschlusses, d. h. von einer logischen Behandlung der Frage ist, wie fast bei allen Organikern, auch in dem Buche Worms keine Rede. Er glaubt nur, dass es nicht ausreichend sei, die Analogie bloss bruchstückweise darzustellen, wenn man sich ermutigt, die Soziologie als eine Erweiterung der Biologie zu erklären. Darum hat er sich die schöne Aufgabe gestellt, alles, was für und gegen die organische Methode bis jetzt gesagt worden ist, zu systematisieren und auf diese Weise die Entscheidung der Kritik zu ermöglichen. Es handelt sich also nicht um eine neue, originelle Behandlung der organischen Methode, sondern um eine sorgfältige Klassifizierung der schon von frühern Organikern ausgeführten Analogien.

Um die Soziologie zu konstruieren, muss man die objektiv gegebenen Sozialerscheinungen betrachten, klassifizieren und aus ihnen die sozialen Gesetze herausfinden. Das ist, sagt Worms, selbstverständlich. Diesem Verfahren aber muss eine andere Frage vorangehen. Wie schon der Vater der Soziologie lehrte, existiert eine hierarchische Ordnung der Kenntnisse, nach welcher sich die einzelnen Wissenschaften nach ihrer Kompliziertheit ordnen. Da die Soziologie die konkreteste Wissenschaft ist, deren Gegenstand die kompliziertesten Erscheinungen sind, so setzt ihr Studium die Ergebnisse aller vorangehenden Wissenschaften voraus. Bei der näheren Betrachtung ergibt sich aber, dass die mathematischen, mechanischen, chemischen und physischen Errungenschaften nur insofern für die soziologischen Untersuchungen benützt werden können, als sie als Fundament der biologischen Phänomena angesehen werden können.[69]) Auf diese Weise ergibt sich, dass die Biologie etwa als Medium zwischen der Soziologie und allen vorangehenden Wissenschaften dienen soll, und so sagt Worms ausdrücklich: „De la cosmologie à la sociologie, on ne peut passer qu'en traversant la biologie.“[70])

[69]) Organisme et société, S. 7.

[70]) Ibid, S. 7.

Wenn wir also konsequent verfahren wollen, müssen wir uns fragen: inwiefern kann uns die Biologie helfen bei der Begründung der Lehre vom menschlichen Zusammenleben? Das ist das wichtigste Moment. Nach den Untersuchungen Worms ergibt sich nicht nur, dass die Biologie uns etwas helfen kann, was allerdings leicht zu rechtfertigen wäre, sondern, dass sie das ganze soziale Sein, wie die soziale Entwicklung allein zu erklären imstande sei; dass das menschliche Zusammenleben und Zusammenwirken selbst eine rein biologische Tatsache darstelle und infolgedessen die Soziologie nur als blosse Erweiterung der Biologie zu betrachten ist.

Diese dreiste Verschlingung der Soziologie von der Biologie ist dadurch zu rechtfertigen, dass die Gesellschaft ein Organismus ist, der sich gleich, wie alle andern Organismen, denselben biologischen Gesetzen unterordnet. Die Aufgabe der „Organisme et société" besteht demnach in der Beweisführung der Berechtigung der Analogien zwischen Organismus und Gesellschaft, wie auch in der Kritik aller bisherigen Einwände gegen die organische Methode.

Jede Gesellschaft besteht aus Individuen, wie jeder Organismus aus Zellen. Hier begegnen wir aber derselben Schwierigkeit, die wir schon bei Spencer bezeichnet haben, nämlich das genaue Bestimmen der Elemente, zu denen sich die Analogien beziehen. Was entspricht der Zelle in einer Gesellschaft? Wir wissen schon, dass Spencer das Individuum wie die Familie als soziale Zelle bezeichnete. Diese Schwierigkeit hat auch Worms nicht übersteigen können. In dem Kapitel „la cellule sociale" findet er es für ganz natürlich, das menschliche Individuum als soziale Zelle zu bezeichnen, indem er die Meinung Comte's und Play's, laut welcher die Familie und nicht das Individuum die „unité sociale" bildet, einer wissenschaftlich argumentierten Kritik unterwirft.[71]) Die Doktrin Comte's und Play's scheint ihm „extremement contestable" und er will beweisen, „que la famille ne saurait être considéré comme l'exact équivalent de la cellule organique."[72]) Und in der Tat, auf die neuesten Ergebnisse der

[71]) Org. et société, S. 118.

[72]) Ibid, S. 119.

Sozialforschungen sich stützend, beweist Worms, dass wir das Individuum und nicht die Familie als Grundelement des sozialen Organismus anzusehen haben.[73])

Sofern aber die Rede von der Fortpflanzung beider Zellen ist, tritt die Schwierigkeit wieder hervor. Wie bekannt, vermehren sich die organischen Zellen durch einfache Teilung, während sich die soziale Zelle selbst nicht fortpflanzen kann. Es fehlt also etwas dem menschlichen Individuum, um mit der organischen Zelle verglichen zu werden, nämlich die Fähigkeit, sich allein zu reproduzieren; dieses letztere geschieht nur durch Paarung zweier geschlechtlich verschiedenen menschlichen Individuen

Es wäre also in diesem Falle viel bequemer, die Familie als soziale Zelle zu betrachten, wie es nach der „extrememement contestable", Doktrin Comte's und Play's, der Fall ist. Worms gesteht es auch, will aber den Ergebnissen der Sozialforschungen nicht widersprechen, an Hand welcher er schon bewiesen hatte, dass das Individuum und nicht die Familie als „unité sociale" angesehen werden muss. Deshalb sucht er die beiden Meinungen gewissermassen zu versöhnen, indem er behauptet, „le couple c'est l'individu véritable." (S. 129.) Das ist aber ein extrememement contestables Wortspiel, das den vorangehenden Ausführungen Worms (S. 119—127) glänzend widerspricht.[74])

Die Vergleichung beider Organismen, was ihre Anatomie anbelangt, wird weiter getrieben, indem Worms zu zeigen sucht, dass die sozialen Zellen sich auf dieselbe Weise, nach denselben Prinzipien gruppieren, um eine Gesellschaft zu bilden, wie die Zellen aller anderen Organismen. Diese Analogien sind von Worms in seinem schon oft erwähnten Werke mit grosser Ingeniosität

[73]) Org. et société, S. 119—127.

[74]) An dem Pariser soziologischen Kongress 1897 äussert sich Worms über dieselbe Frage wie folgt: D'abord la société est composée d'individus comme l'organisme est composé de cellules. En effet, tout au moins dans les Etats modernes l'unité économique, morale, juridique, politique, c'est l'être humain individuel. C'est bien à lui et non pas à la famille ou au couple qui revient légitimement le nom de cellule sociale. Annales etc., S. 297. Siehe auch Organisme et société, S. 75.

ausgeführt. Er findet in der Entwicklung des Organismus, wie der Gesellschaft, vier Gruppierungsweisen, die sukzessive aufeinander folgen, als: embryologische, topographische, physiologische und homoplastische Gruppierungsweise.[75]) Die Analogie scheint in diesem Falle ganz lückenlos und es wird dadurch begreiflich, wenn Worms die soziale Anatomie nur als ein Stück von der biologischen Anatomie oder bloss als eine Erweiterung dieser letztern betrachtet.

Die Analogie kann noch weiter ausgeführt werden. Nicht nur ihrer Struktur nach, sondern auch ihrer Funktionen halber, zeigen die einzelnen und die sozialen Organismen treffende Aehnlichkeiten, d. h. nicht nur die Anatomie, sondern auch die Physiologie des sozialen Körpers muss als eine blosse Erweiterung der allgemeinen biologischen Physiologie angesehen werden. Den drei Hauptmomenten in der Physiologie des Organismus: Ernährungskraft, Fortpflanzung und Beziehung, entsprechen auf sozialem Gebiete:

1. der Ernährungskraft: die gesamte ökonomische Tätigkeit des Menschen, nämlich die Produktion, die Zirkulation der Waren im Handel, die Verteilung derselben zwischen den Individuen, wie auch zwischen den verschiedenen Klassen und endlich die Konsumation;

2. der Fortpflanzung entspricht die Begründung der Kolonien und die Fusion zweier „groupes ethniques“;

3. der Beziehung der Zellen entspricht in der Gesellschaft die Gesamtheit der intellektuellen (moralischen, religiösen, wissenschaftlichen, ästhetischen), sowie der juristischen und politischen Phänomena.[76])

Wir dürfen jedenfalls nicht unterlassen, zu bemerken, dass Worms auch Unterschiede zwischen beiden Organismen anerkennt; er wiederholt an vielen Orten, dass es sich um keine Identität, sondern nur um auffallende Aehnlichkeiten handelt. Ebenso wie es nicht vernünftig ist, jede Analogie zwischen beiden Körpern zu leugnen, wie es viele Gegner der organischen

[75]) Org. et soc., S. 132 ff.

[76]) Siehe Annales, S. 299.

Methode gemacht haben, wäre es zu verwegen, diese einfache Analogie bis zur Identität zu treiben.[77])

Der erste Unterschied zwischen Organismus und Gesellschaft, den auch andere Soziologen bereits hervorgehoben haben, aber nach Worms auch in übertriebener Weise, besteht darin, dass die einzelnen Individuen lauter mit Bewusstsein und Freiheit begabt sind, während die organischen Zellen nur rudimentäres Bewusstsein und Freiheit besitzen. Aus diesem Unterschied folgt weiter ein anderer, nämlich: während die Kontinuität zwischen den sozialen Zellen psychisch bewirkt wird, bleibt sie bei den organischen Zellen bloss mechanisch. Durch eine Voraussetzung aber, die Worms aufstellt, nämlich, dass auch die organischen Zellen nicht vollständig von Bewusstsein und Freiheit beraubt sein können, werden die beiden Unterschiede nur gradueller, keineswegs absoluter Natur.

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass der soziale Körper viel komplizierter ist, als der Organismus, weil ja schon die sozialen Zellen, d. h. die Individuen, viel komplizierterer Natur sind als die organischen Zellen. Doch ist auch dieser dritte Unterschied, wie die zwei ersten, nur gradueller und nicht qualitativer Art. Für Worms gibt es überhaupt keine qualitativen Unterschiede zwischen Organismus und Société.

Also müssen wir bescheidener sein. Obwohl die Gesellschaften viele besondere Charaktermerkmale besitzen, besitzen sie dennoch auch alle diejenigen des Organismus. Ein Supra-Organismus ist ein Organismus plus noch etwas.[78]) Damit ist unseres Erachtens viel gegen die organische Methode gesagt, weil, wenn wir dieses p l u s anerkennen, es leicht begreiflich wird, dass die biologischen Gesetze nicht ausreichen können, um das geschichtliche Leben voll und ganz zu erklären. Worms entfernt sich aber noch mehr von der organischen Methode, indem er sagt:

„Die organische Theorie stellt sich nicht als exklusive Methode dar. Welches sind kurz die wissenschaftlichen Methoden". Vor allem die Beobachtung, dann die experimentale

[77]) Org. et société, S. 72 ff.

[78]) Org. et société, S. 393.

Methode, wenn sie möglich ist, weiter die Vergleichung und die Klassifikation, die Induktion und erst nach allen diesen die Deduktion. . . . Wer hat aber diese Methoden in den konkreten Wissenschaften angewandt? Sind es nicht die Biologen?“ [79])

Hier liegt offenkundig ein logischer Fehler. Wenn es sich darum handelt, das Verdienst der Biologen für die Soziologie anzuerkennen, so sind wir mit Worms ganz einverstanden. Wir haben schon oft gesagt, und damit sind alle Soziologen einig, dass wir das Verdienst nicht nur den Biologen, sondern allen Forschern derjenigen Wissenschaften, welche der jungen Soziologie vorangegangen sind, mit tiefster Dankbarkeit zuerkennen müssen. Und noch weiter. Die organische Theorie der Gesellschaft besteht nicht in dem Entnehmen der Methode der Biologie für die soziologischen Forschungen, sondern in dem Entnehmen der biologischen Gesetze für die Erklärung der sozialen Phänomena, d. h. in der vollständigen Verschlingung der Soziologie durch die Biologie. So konsequent ist aber die organische Theorie von Worms nicht durchgeführt worden. Er verliert sich zu viel in Spitzfindigkeiten, so lange es sich handelt, überall Analogien zu erdichten, die oft keine Bedeutung, nicht nur für die Soziologie überhaupt, sondern auch speziell für die Begründung der organischen Theorie der Gesellschaft haben. Wenn er dagegen zu zeigen sucht, dass auch Unterschiede zwischen beiden Körpern vorhanden sind, verfällt er sofort wieder in Uebertreibung und entfernt sich wesentlich von der organischen Theorie.

Ein viel konsequenterer, und nicht minder gelehrter Vertreter der organischen Methode in der Soziologie ist

J. Novicov. Im ersten Augenblick scheint es, dass der Streit über die organische Anschauung in der Soziologie keine Bedeutung für die Wissenschaft habe, weil die einfache Anerkennung oder Verkennung der Wirklichkeit dieser Analogien von keiner grossen Wichtigkeit sei. So sagt z. B. Kistiakowski: „Es ist ein Wortstreit, ob man die Gesellschaft auf Grund mancher Uebereinstimmungen als einen Organismus bezeichnen

[79]) In den oben zitierten Annalen, S. 302 ff.

will oder nicht.“ Das ist gut gesagt inbezug auf R. Worms, aber nicht auf die organische Methode. Die konsequenten Organiker begnügen sich keineswegs, nur ein paar Analogien zwischen Organismus und Gesellschaft anzuführen. In diesem Falle würde man ihre Theorie nicht als gefährlich für die junge Soziologie betrachten, sondern, ganz im Gegenteil, sie als eine wichtige Helferin der soziologischen Forschungen halten, weil ja die Analogien in allen Forschungen einen sehr wichtigen, obwohl nur heuristischen Wert haben. Die organische Methode aber besteht nicht nur darin, Analogien zu schaffen. Aus den Analogien ziehen die Organiker alle möglichen Schlüsse, die in ihrer Gesamtheit das Wesen der organischen Theorie bilden. Was diese Frage anbelangt, ist am besten Novicov zu befragen.

Die erste Schlussfolgerung, die Novicov der Aehnlichkeit zwischen Organismus und Gesellschaft entnahm, besteht in der Uebertragung der biologischen Beschreibungsmethode auf das soziologische Gebiet. Alle Soziologen nach ihm, die sich bei der Beschreibung der sozialen Phänomena nicht an die organische Methode halten, beschreiben gewöhnlich den sozialen Körper willkürlich und regellos, indem sie manchmal gerade vom Gipfel der Pyramide aus anfangen, ohne sich um den Fuss derselben zu kümmern. Die planlose Beschreibung der sozialen Phänomena führt uns aber in jenes Wirrsal, darin es keineswegs möglich ist, eine Abhängigkeit der verschiedenen sozialen Elemente zu bemerken. Gerade diesem Wirrsal will die organische Methode zuerst ein Ende machen. Haben wir angenommen, dass die Gesellschaft ein Organismus ist, so müssen wir uns bei deren Beschreibung an dieselbe Beschreibungsordnung halten, die die Biologen bei der Beschreibung eines Organismus anwenden. Nach dem Beispiel dieser letzteren müssen wir zuerst die sozialen Zellen beschreiben und nun allmählich die sozialen Gewebe, Organe, Apparate etc. Mit einem Worte: die Soziologie muss sich die biologische Beschreibungsmethode aneignen. Eine eigene hat sie nicht und braucht auch keine zu schaffen, wenn die biologische da ist, die für die Beschreibung aller Organismen, einschliesslich des sozialen, anwendbar ist.[80])

[80]) Siehe in den schon zitierten Annalen, la théorie organique, S. 189 f.

Auf die Beschreibung des sozialen Körpers folgt die Erklärung der Verhältnisse, welche zwischen den sozialen Elementen möglich sind, sowie die Erklärung der gesamten Entwicklung dieser Verhältnisse. Mit andern Worten: der sozialen Statik folgt die soziale Dynamik. Die Vorläuferin der Soziologie, die sogenannte Philosophie der Geschichte, hatte die soziale Dynamik ganz willkürlich auf dem Wege anspruchsvollsten Rationalismus aufgebaut, ohne sich um die Wirklichkeit zu kümmern, weil sie ja die Gefangene der Metaphysik war, wie alle andern Wissenschaften in der ersten Stufe ihrer Entwicklung. Ohne weiteres muss sich die neue Soziologie zuerst von der Metaphysik befreien; es ist dies die erste Bedingung ihres Fortschrittes. „Wer kann der Hydra der Metaphysik den Kopf abschlagen? Die organische Theorie und nur die organische Theorie!" antwortet voll Stolz Novicov.

Wenn wir schon einmal anerkannt haben, dass die menschliche Gesellschaft ein Organismus ist, so versteht es sich von selbst, dass sie sich denselben biologischen Gesetzen unterordnet, wie alle übrigen Organismen. „Die Grundgesetze der Biologie und der Soziologie sind dieselben, weil die zweite Wissenschaft nur eine Erweiterung der ersten ist."[81]) Es folgt aus diesem, dass wir die Beantwortung aller Fragen über die Entstehung und die Entwicklung der gesellschaftlichen Institutionen in der Biologie suchen müssen. Man streitet seit langem, sagt Novicov, über Eigentum, Kapital und die Rechtmässigkeit des Erbes. Manche behaupten, dass alle diese Sachen nützlich, andere dagegen, dass sie unheilvoll seien. Mittelst unserer heutigen Methoden wird es nie gelingen, diesen Streit zu schlichten. Man muss die Gründe dieser Phänomena in der Biologie suchen. Ist das Eigentum in den tierischen Körpern vorhanden, so ist es übereinstimmend mit den Naturgesetzen und wir müssen es bewahren, wenn es dagegen nicht vorhanden ist, so ist es nur eine Aberation des menschlichen Geistes und muss möglichst schnell vernichtet werden, damit wir unseren Wohlstand vergrössern können. Dasselbe betrifft auch das Kapital und das

[81]) Siehe Annalen, S. 192.

Erbrecht. Findet man diese in den lebendigen Organismen, so ist es absolut vergebens, ihre Loslösung von der Gesellschaft zu predigen.

In Kürze heisst dies: Eine spezielle soziologische Dynamik brauchen wir nicht, weil die biologischen Gesetze ausreichen, um die sozialen Erscheinungen wissenschaftlich zu erklären. Die biologische Dynamik muss bis in die Soziologie verlängert werden.

Gleichzeitig mit der sozialen Statik und Dynamik spricht man in der Soziologie auch von einer sozialen Deontologie, welche als „normbildend, pflichtenschaffend, gesellschaftliche Verhaltungsmassregeln formend, soziale Imperative gestaltend[82]) aufzufassen ist. Sehen wir nun, welches Schicksal diesem dritten Verfahren der Soziologie unter den heissen Strahlen der organischen Methode bestimmt ist. Machen wir uns zunächst klar, dass die soziale Deontologie in enger Verbindung mit der sozialen Dynamik steht. Von der Art und Weise, wie wir die soziale Entwicklung erklären, hangen unmittelbar die Normen und die Pflichten ab, welche die soziale Deontologie der Gesellschaft aufzuerlegen sucht. Da es aber keine spezielle soziale Dynamik gibt, so muss auch die soziale Deontologie der biologischen Dynamik untergeordnet werden. Jede praktische Frage: wie soll ich handeln, kann uns die Biologie beantworten. Es ist z. B. eine sehr wichtige Frage, zu wissen, ob die Funktionen des Staates allmählich zu vermehren seien, wie dies die Sozialisten wollen, oder umgekehrt, ob eine Verminderung einzutreten habe, wie dies die Liberalen wollen. Diese Frage wird nie vollständig gelöst werden, wenn wir uns nicht an den Organismus wenden. Nun aber lehrt uns die Biologie, dass die Vollkommenheit eines Organismus darin besteht, dass seine Funktionen möglichst differenzierte seien. Deshalb brauchen wir einfach die Theorie der Liberalen aufzunehmen, und die Funktionen des Staates soweit als möglich zu beschränken. Auf Grund eben der Betrachtung des Organismus lehnt sich Novicov sowohl gegen den Egoismus und den Individualismus einerseits, als auch gegen die sozialistischen Utopien andererseits auf.

---

[82]) Siehe L. Stein, Wesen und Aufgabe, S. 6.

Damit beschliessen wir unsere Darlegung des Wesens der organischen Methode.

Wie auf dem Gebiete der Staatslehre, hat diese Methode auch auf dem Gebiete der Soziologie die drei bekannten Entwicklungsstufen durchgemacht. Schon bei dem Vater der Soziologie finden wir Versuche, die Gesellschaft als Organismus aufzufassen. Die Analogie wird aber nur als Schmuck der Rede, als blosse Veranschaulichung gebraucht. Bei Spencer wird die Analogie zum strengen Parallelismus. Die Vergleichung beider Körper wird hier benützt für die Beschreibung des sozialen Körpers, nicht aber als demonstratives Prinzip. Endlich bei Lilienfeld, Worms und Novicov wird die Analogie zur völligen Identität zusammengeschmolzen.[83]) In ihrer letzten und vollendeten Form ist diese Methode folgendermassen kurz aufzufassen: Es sind viele Analogien zwischen Gesellschaft und Organismus vorhanden. Auf Grund dieser Analogien schliesst man, dass die Gesellschaft ein wirklicher Organismus sei. Wie alle Organismen, so wird auch der soziale Organismus den gleichen, allgemeinen biologischen Gesetzen untergeordnet. Die soziale Statik und Dynamik sind nichts anderes, als blosse Erweiterungen der Anatomie und Physiologie der lebendigen Organismen.

Demgemäss hat sich eine Kritik der organischen Anschauung in der Soziologie mit folgenden zwei Hauptfragen zu befassen:

1. Inwiefern sind die angegebenen Analogien wirklich, mit andern Worten, inwiefern können die Analogien zwischen beiden Körpern ausgeführt werden, und

2. Inwiefern erlaubt uns die Logik, von den Analogien Schlussfolgerungen zu ziehen, d. h. inwiefern ist die Analogie logisch berechtigt?

B. Kritische Einwände.

I. Gegen die Ausführung der Analogien.

Wir haben in der Darlegung der organischen Methode bereits gesehen, dass diese Auffassung Männer von grosser Bedeutung

[83]) Siehe L. Stein, Wesen und Aufgabe, S. 14.

für die Soziologie, wie Comte, Spencer, von Lilienfeld und andere auf ihrer Seite hatte. Dieser Umstand genügte, dass sie von ihren Gegnern nicht ignoriert blieb. In der Tat finden wir fast in jedem soziologischen Buche eine Auseinandersetzung über diese Anschauung, die, wie wir schon gesehen haben, mehr als zweitausend Jahre ihre Herrschaft über die Sozialwissenschaften behauptet hat.

Das Gemeinsame der meisten Kritiken der organischen Theorie der Gesellschaft besteht darin, dass sie hauptsächlich die Ausführung der Analogie berücksichtigen. Die Kritiker geben sich Mühe, zu beweisen, dass viele Analogien, welche die Organiker ihrer Lehre zu Grunde legen, anfechtbar sind. Das ist allerdings sehr bequem. Indem die Organiker die Analogie bis ins Kleinste auszuführen suchten, sind sie oft in bizarre Uebertreibungen geraten. Es bildete sich bei ihnen eine Manie, überall Aehnlichkeiten zu entdecken, welche, ohne etwas für die ernstliche Begründung der Lehre beibringen zu können, diese letztere viel mehr als ein amüsantes, künstlerisches Wortspiel darstellten, was die Lehre leicht kompromittieren könnte. „Der deutsche Gelehrte Schäfle gerät ins Groteske mit seiner Aufzählung von sozialen Schichten, Organen, Segmenten, Gefässen, motorischen Zentren, Nerven und Ganglien; aber die übrigen Soziologen derselben Schule sind nicht viel gemässigter als er. Sie beschreiben in der Tat schon den sozialen Schenkel; sie zeigen schon das Gefässystem der Gesellschaft, das durch die Sparkassen repräsentiert sei. Ein Professor der Sorbonne definiert den Klerus als ein verfettetes Nervengewebe; — Phrasen, die für alle die lächerlich sind, die die dürren Gestalten unserer Priester vom Lande haben beobachten können. Ein anderer Soziologe vergleicht die Nervenfasern mit dem Telegraphen-Zentralbureau. Was will man mehr? Ein Schriftsteller ist soweit gegangen, die männlichen Staaten von den weiblichen zu unterscheiden....“ [1])

An solchen bizarren Uebertreibungen ist „Organisme et société“ reich. [2])

[1]) Loria, A., Die Soziologie, 1901, deutsch von Heiss, S. 39.

[2]) Man sehe zum Beispiel, wo der Verfasser sich bemüht, zu beweisen, dass auch das Verhältnis zwischen den drei Dimensionen beider Organismen

Diese Uebertreibungen, die oft bis in Kinderspielereien ausarten, sind also reiches, fast unerschöpfliches Material für leichte Kritiken der Lehre. Und so begegnen wir in der sozialen Literatur allerlei Einwänden gegen die Wirklichkeit der Analogien.

Einer von den entschiedensten Einwänden, mit dem man der organischen Theorie entgegentritt, besteht in der Behauptung, dass die Elemente eines Organismus bewusstlos und unfrei seien, während die sozialen Zellen vorzugsweise frei und mit Bewusstsein begabt sind. Um diesem Einwand zu begegnen, versucht R. Worms, zu beweisen, einerseits, dass auch die einzelnen Individuen nicht frei sind, indem er den freien Willen bestreitet,[3]) und andererseits, dass auch die Zellen eines Organismus nicht völlig bewusstlos und unfrei sind, und dass es sich hier nur um einen Stufenunterschied handelt, nicht aber um einen absoluten. Wenn die Zellen stabil geblieben sind, um einen Organismus zu konstruieren, so vermag dies nicht ohne gewisses, dunkles Bewusstsein und ohne irgend eine Freiheit zu geschehen, weil sie wirklich ein rudimentäres Bewusstsein und eine gewisse Freiheit besitzen, welche sich bei allen Offenbarungen ihres Lebens nachweisen lassen.

Mit solchen Voraussetzungen könnte man freilich Analogien überall in der Welt entdecken. An einer anderen Stelle fragt derselbe Autor, woher können wir z. B. wissen, dass auch dieser Stein völlig des Bewusstseins beraubt sei? Solche und viele ähnliche Hypothesen, die keinen Wert für die soziologische Forschung haben, können uns im besten Falle von der eigentlichen Aufgabe der Soziologie entfernen, und uns wieder dem metaphysischen Streit zuführen.

In ihren persönlichen Handlungen sind die einzelnen Individuen mit Bewusstsein begabt und frei; „nichts geschieht ohne bewusste Absicht, ohne gewolltes Ziel." Aus bewussten und gewollten Handlungen der „sozialen Atome" entsteht die Ge-

---

ähnlich sei, trotzdem China z. B. sehr lang und breit ist und sehr nieder, weil die Chinesen klein von Gestalt sind u. s. w.

[3]) Organisme et société, S. 69.

schichte. Was aber historisch geworden ist, ist schon etwas ganz verschiedenes von dem, was die einzelnen Individuen gewollt haben. Die Individuen verfolgen ihre eigenen Ziele, ohne bewusst zu sein über die geschichtlichen Folgen, die durch ihre Handlungen vorbereitet werden, d. h. die Menschen machen ihre Geschichte ohne Bewusstsein, ohne Absicht. Der erste Kapitalbesitzer, der eine Fabrik eröffnete und Lohnarbeiter einstellte, verfolgte freilich mit Bewusstsein ein gewolltes Ziel, hatte aber keine Ahnung von den gewaltigen Metamorphosen, die diese Produktionsweise später in allen Gebieten des sozialen Lebens hervorrief. So werden die Menschen, so lange sie die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung nicht kennen, Sklaven der durch ihre eigenen Handlungen geschaffenen sozialen Verhältnisse bleiben. Da sie aber im höchsten Grade bewusstbegabte Wesen sind, haben sie die Möglichkeit, diese Gesetze kennen zu lernen, um auf diese Weise ihre eigene Geschichte mit Bewusstsein machen zu können. Diese Möglichkeit nun ist den organischen Zellen absolut versagt. Wir können also ruhig mit Worms annehmen, dass die organischen Zellen ein rudimentäres Bewusstsein besitzen und dass es sich hier wirklich nur um einen graduellen Unterschied handle. Dieser graduelle Unterschied ist aber gross genug, um, wie wir oben sahen, in einen qualitativen überzugehen. In diesem Punkte erblicken wir die grösste Schwierigkeit, die Analogie zwischen Organismus und Gesellschaft auszuführen.

Ein weiterer Einwand, den man der organischen Theorie macht, besteht in der Behauptung, dass die Zellen eines Organismus mit diesem letzteren organisch verbunden sind, so lange er lebt, und wenn sie von ihm abgetrennt werden, so hört ihr Leben auf, während die Individuen einer Gesellschaft nur geistig mit der letzteren verbunden sind, und darum können sie sich leicht von einer in eine andere versetzen. So sagt z. B. P. Barth: „Die Zelle bleibt innerhalb des organischen Systems, in dem sie entstanden ist.....; der Mensch aber kann die Gesellschaft, in der er entstanden ist, bewusst und freiwillig verlassen und „auswandern“ in eine neue Gesellschaft, nicht mit seinem Körper, sondern mit seinem Willen, dem der Körper folgt, wenn der Wille

nicht mehr dazu gehört.[4]) Etwas Aehnliches sagt auch Tarde: „Wir beobachten die Sonderbarkeit der Tatsache, dass dasselbe menschliche Individuum gleichzeitig zu drei oder vier verschiedenen Gesellschaften gehört. Sehen wir hier einen Bürger aus Lüttich: er gehört gleichzeitig dem Staate Belgien, der französischen Nationalität, der katholischen Religion an; ein Pole ist Angehöriger gleichzeitig des russischen Reiches, der katholischen Religion und der polnischen Nationalität; kann man sich eine Zelle vorstellen, die gleichzeitig mehreren lebendigen Körpern angehört?“[5])

Diese zwei Einwände beantworten die Organiker ganz unbefriedigender Weise. Dem Einwand Tarde's glauben sie begegnet zu sein, indem sie behaupten, dass dieselbe Zelle gleichzeitig einem Gewebe, einem Organe und einem Apparate zugehören könne. Mit Recht erwidert aber Tarde, diese Antwort wäre zutreffend, wenn man fragen würde, ob ein Individuum gleichzeitig seiner Gemeinde, seinem Kantone und Staate angehören könne. Dem Einwand, dass die Zahlen nicht auf einen anderen Organismus übertragen werden können, hält R. Worms das Experiment P. Berts entgegen, „greffe animale“ genannt, bei welchem Teile eines Organismus auf einen andern gepfropft werden können. Aus diesem Experiment beeilt sich R. Worms zu schliessen, dass auch hier die Analogie eine vollkommene sei. Alles dieses ist sehr scharfsinnig, aber wenig wissenschaftlich.

Schon Spencer wies auf einen bedeutenden Unterschied zwischen „beiden Körpern“ hin, der in der Tatsache besteht, dass die Zellen eines Organismus angrenzend sind, während die Individuen einer Gesellschaft sich frei bewegend im Raume leben. Doch fand Spencer, dass diese Verschiedenheit minder bedeutsam sei, als es scheinen möchte. Spencer versuchte zu beweisen, einerseits, dass die Kontinuität zwischen den Teilen des tierischen Organismus nicht vollkommen sei, indem er auf die leblosen Zellen hinweist, und andererseits, dass die Diskontinuität zwischen den sozialen Zellen nicht unübersteigbar ist, indem er

[4]) Barth, „Die Soziologie M. Schäfles“ im IV. Hefte der Vierteljahrszeitschrift für Philosophie und Soziologie, 1907, S. 469.

[5]) In den oben zitierten Annalen, S. 244 ff.

die Haustiere, die Pflanzen und alle andern Güter als Teile der Gesellschaft betrachtete.

Da dieser Einwand in späterer Zeit fast von allen Gegnern der orangischen Lehre wiederholt wird, versucht ihm auch Lilienfeld entgegenzukommen, indem er die Verteidigung Spencers noch mehr zu erweitern sucht. In jedem lebendigen Körper sind, ausser den lebendigen Zellen, auch viele noch nicht assimilierte Nahrungsstoffe und Schutzvorrichtungen neben vielen, von den Organen und Geweben ausgeschiedenen Substanzen vorhanden. Als Gegenstück dieser leblosen Stoffe weist Lilienfeld im sozialen Nervensystem auf das ganze physische Medium hin: Boden, Gewässer, Atmosphäre und überhaupt alle in der Gesellschaft zirkulierenden Wertgegenstände, die von den Individuen behufs Befriedigung ihrer Bedürfnisse verbraucht werden. Da Lilienfeld keine andere als die Terminologie der allgemeinen Biologie für die Soziologie annehmen will, nennt er das physische Medium soziale Zwischenzellensubstanz. [6])

Diese Entgegnung der Schwierigkeit hält Worms für scharfsinnig, kann sich aber nicht damit zufrieden stellen. Er beweist ganz im Gegenteil, dass der Boden, die Tiere, wie die Pflanzen keineswegs als Teile der Gesellschaft angesehen werden können. [7]) und dass die organische Zwischenzellensubstanz sicher als Teil des Organismus betrachtet werden muss. [8]) Doch kann man dem Einwand auf eine andere Weise begegnen. Ce qui fait la continuité de la société, c'est à la fois l'interdépendance économique que a créé entre ses membres la division du travail et le similitude de nature qui existe entre eux. [9]) So wird die Kontinuität zwischen den Individuen einer Gesellschaft durch die Similitude der sozialen Elemente bewiesen. Worms glaubt sogar, dass diese Kontinuität viel höher sei, als diese zwischen den organischen Zellen. „Car séparez ceux-ci et l'organisme sera détruit. Mais séparez les éléments de la sociétê et il tendront à se réunir, à recomposer le corps auquel ils appartenaient."

[6]) Siehe Verteidigung etc., S. 21.
[7]) Organisme et société, S. 92 ff.
[8]) Ibid, S. 52.
[9]) Organisme et société, S. 53.

Ein weiterer Einwand gegen die Wirklichkeit der Analogie, der uns entscheidend scheint, wird von dem polnischen Publizisten Krusinski hervorgehoben.[10]) Eines von den vier charakteristischen Merkmalen eines Organismus besteht nach der Meinung Krusinski's in der vollkommenen Koordination und Harmonie der organischen Funktionen, in der vollständigen Abwesenheit der bürgerlichen Kriege zwischen den organischen Zellen. Nun aber behauptet derselbe Verfasser mit Marx und Engels, dass die Geschichte aller bisherigen Gesellschaften die Geschichte von Klassenkämpfen sei. Wollen wir die Organe eines Organismus mit den verschiedenen Institutionen der Gesellschaft vergleichen, so finden wir im Organismus kein Gegenstück für die Klassen einer jeden Gesellschaft. Freilich findet Worms auch hier eine Antwort, indem er auf den Kampf zwischen den Ideen desselben Kopfes hinweist. Was will man mehr? Das wichtige soziologische Problem nach der Entstehung und die Veränderung der Klassengegensätze und des damit verbundenen Klassenkampfes findet in der organischen Auffassung seine einfachste Lösung, indem man den Klassenkampf mit den Gewissensbissen vergleicht.

Es gibt noch eine Reihe von Einwänden dieser Art, die man gegen die organische Auffassung vorgebracht hat und welche die Organiker mit derselben Leichtigkeit beantworten. So z. B. die Organe eines Organismus sind differenziert, während dieselben einer Gesellschaft dies nicht sind (Beaulieu). Die lebendigen Organismen sind Kollektivitäten konkreter Natur, die Gesellschaften dagegen sind nur abstrakte Sammlungen von Individuen (Tarde). Die Organismen haben symmetrische Formen, die Form der Gesellschaft ist jedoch das Gegenteil aller Symmetrie. Das Individuum bildet ein bewusstes und selbstbewusstes Ich, die Gesellschaft dagegen verfügt über kein gemeinsames Sensorium.

Die Situation scheint uns klar genug zu sein. Die Gegner der organischen Lehre sind bereit, anzuerkennen, dass es möglich

[10]) Die Entgegenstellung Krusinskis der organischen Lehre kennen wir freilich nur durch die Mitteilungen Krauz in dem III. und IV. Bande der „Annales de l'inst. int. de Sociologie".

ist, manche Analogien zwischen Organismus und Gesellschaft zu konstatieren.

Was haben wir bis jetzt gesehen? Von einer vollen Identität zwischen beiden Körpern kann keine Rede sein. Selbst die am meisten begeisterten Organiker, wie Lilienfeld und Worms, weigern sich nicht, anzuerkennen, dass neben zahlreichen Aehnlichkeiten zwischen Organismus und Gesellschaft, auch viele Unterschiede vorhanden sind. Anderseits wollen die Gegner der organischen Lehre nicht behaupten, dass es gar keine Aehnlichkeiten gebe; es ist leicht zuzugeben, dass nebst den dichterischen Bildern und Metaphern, die die Organiker aufgedeckt zu haben glauben, auch ernstliche Ausführungen der Analogie gemacht worden sind, besonders von Comte und Spencer, die noch viel gemässigter waren, als die späteren Organiker.

Es bleibt also nichts übrig, als uns die Frage klar und deutlich zu stellen: welche Schlussfolgerungen sind wir berechtigt zu ziehen auf Grund dieser Analogien. Mit andern Worten heisst dies: welches ist der Geltungsbereich des Analogieschlusses?[11])

II. Logische Berechtigung des Analogieschlusses.

In unserer Darlegung der organischen Methode haben wir zu zeigen gesucht, dass es sich bei ihr nicht bloss um Hinweise der Aehnlichkeiten handelt, sondern um die direkte Unterordnung der Soziologie unter die Biologie. Die organische Methode besteht nicht in der analogischen Betrachtung der Objekte beider Disziplinen, sondern in der auf Analogieschlüssen beruhenden Uebertragung der biologischen Gesetze für Erklärung der sozialen Phänomena. Handelte es sich nur um eine analogische Betrachtung, so könnten wir kaum etwas der organischen Lehre erwidern, was ihren Grund betrifft; unsere Kritik würde im besten Falle die Einzelheiten berücksichtigen, ohne die Grundlage der Lehre zu ergreifen. Fassen wir aber diese Lehre als lediglich auf einem Analogieschluss beruhend auf, dann wird das wichtigste Moment bei einer Kritik derselben die logische Prüfung des Analogieschlusses. Eben diesen Punkt haben die Organiker vollständig

[11]) Siehe Stein, Der soziale Optimismus, 1905, S. 206.

vernachlässigt; sie sahen ihre eigentliche Mission in dem Heraussuchen aller möglichen Aehnlichkeiten zwischen Organismus und Gesellschaft, auf deren Grund sie sich berechtigt fühlen, zu schliessen: die Gesellschaft ist ein Organismus. Eben deshalb bleibt die organische Lehre, wenn auch nicht logisch abgewiesen, so doch nicht bewiesen.

Der Analogieschluss ist ein ratio cinatio per analogiam. Wenn zwei Gegenstände sich in einem oder mehreren Punkten ähnlich sind, schliessen wir per analogiam, dass sie auch in anderen Punkten oder gar in allen sich ähnlich sind. Ein Analogieschluss ist z. B. der folgende: Die Erde ist bewohnt. Der Mond hat viel Aehnliches mit der Erde. Man könnte auf diesen Grund folgern, dass wahrscheinlich auch der Mond bewohnt ist. Alle Logiker, die alten so gut wie die neuesten, stimmen bezüglich der Analogie in einem Punkte überein, darin nämlich, dass der Analogieschluss kein unmittelbarer, sondern ein mittelbarer und zwar ein hypothetischer Schluss ist.[12]) Schon Aristoteles beschäftigte die Frage von der logischen Tragweite des Analogieschlusses.[13]) Dieser letztere fällt bei ihm unter der dritten Figur des Schlusses, $\begin{matrix} M & P \\ M & S \\ \hline S & P \end{matrix}$ Demnach trägt dieser Schluss die augenscheinlichste Unsicherheit. In der Tat sind bei Aristoteles die Grenzen zwischen Analogie und Metapher fliessende.[14])

Ausführlicherweise hat erst J. St. Mill in seinem „System der deduktiven und induktiven Logik“[15]) den Analogieschluss behandelt. Für ihn ist die Analogie eine Art Argument, das einen induktiven Charakter hat, ohne sich jedoch zu einer vollständigen Induktion zu erheben. Den Analogieschluss führt Mill auf die folgende Formel zurück: Zwei Dinge, A und B,

[12]) L. Stein, Der soziale Optimismus, Jena, 1905, S. 202.

[13]) Siehe Annal., II, 24.

[14]) Vergl. L. Stein, Wesen und Aufgabe der Soziologie, S. 13, Bemerkung 4.

[15]) J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik. Deutsch von J. Schiel, 1863, Zweiter Teil, Kapitel 20.

gleichen einander in einer oder mehreren Hinsichten; eine gewisse Behauptung m ist von dem einen wahr, daher ist sie auch von dem andern wahr. Wir haben aber nichts, wodurch wir die Induktion von der Analogie unterscheiden könnten, da derselbe Typus für alles, was geschieht, durch die Erfahrung geleitet wird. Bei der strengsten Induktion, sowohl als bei der schwächsten Analogie schliessen wir, dass, weil A in einer oder mehreren Eigenschaften B gleicht, er ihm auch in einer gewissen anderen Eigenschaft gleichen wird. Was die strenge Induktion von dem Analogieschlusse unterscheidet, ist darin zu suchen, dass bei der ersteren das Erfordernis vorhanden ist: damit eine Tatsache m, die von A wahr ist, auch von B wahr sei, muss sie in unmittelbarer Verknüpfung mit den gemeinsamen, den A- und B-Eigenschaften stehen. Dieses Erfordernis ist nun bei dem Analogieschlusse nicht nur entbehrlich, sondern sein Abfall notwendig; denn, wenn wir den Zusammenhang zwischen der Behauptung m und den gemeinsamen, den A- und B-Eigenschaften als vorhanden beweisen können, so haben wir nichts mehr mit dem Analogieschluss zu tun, sondern mit der echtesten Induktion. Können wir im Gegenteil in der einten oder andern Weise beweisen, dass dieser Zusammenhang unmöglich ist, so erweist sich damit die Analogie als verfehlt und wandelt sich in eine Illusion um. Die Voraussetzung muss also sein, dass m eine wirklich von irgend einer Eigenschaft von A abhängige Wirkung ist, ohne dass wir wissen, von welcher. Wir können keine von den Eigenschaften von A als die Ursache von m, oder als durch ein Gesetz damit verbunden bezeichnen. Nachdem wir alle verworfen haben, von denen wir wissen, dass sie nichts damit zu schaffen haben, so bleiben doch mehrere andere übrig, zwischen denen wir nicht im Stande sind, zu entscheiden: von diesen übrig bleibenden Eigenschaften besitzt B eine oder mehrere. Wir glauben demnach, dass hieraus mehr oder weniger gewichtige Gründe hervorgehen, um nach der Ana-Analogie zu schliessen, dass B das Attribut m besitzt. [16])

Für Wundt dagegen geht der Analogieschluss „ohne scharfe Grenze in den auf Induktion gegründeten Subsumtionsschluss

[16]) Mill, Logik, S. 95.

über". Doch scheint uns diese Frage, ob der Analogieschluss mit der Induktion oder dem Subsumtionsschluss verwandt ist, für unsere Aufgabe keine grosse Bedeutung zu haben. Viel wichtiger ist die Frage von dem Werte des Analogieschlusses.

Wie wir oben sahen, folgert der Analogieschluss eine Aehnlichkeit aus anderen Aehnlichkeiten, ohne einen vorhergehenden Beweis eines Zusammenhanges zwischen denselben. Dadurch lässt sich leicht ersehen, dass ein Analogieschluss umso mehr Wahrscheinlichkeit besitzen wird, je grösser die ermittelte Aehnlichkeit ist. Wo die Aehnlichkeit sehr gross, der ermittelte Unterschied sehr gering und unsere Kenntnis des Gegenstandes ziemlich ausgedehnt ist, kann das Argument der Analogie sehr nahe einer gültigen Induktion kommen.[17]) So macht Mill den Wert des Analogieschlusses von dem Verhältnis der Zahl der übereinstimmenden Eigenschaften zur Zahl der Unterschiede beider Gegenstände abhängig.

Dagegen ist für Wundt der Analogieschluss unabhängig von der Zahl der Fälle, und eben darin besteht nach Barth der Unterschied zwischen Induktion und Analogie. Die Induktion wird desto sicherer, je grösser die Zahl der beobachteten Fälle; bei der Analogie hingegen ist das Bedürfnis neuer Fälle gar nicht vorhanden, oder wenigstens geringer.[18])

Im einten so gut wie im anderen Falle bleibt der Analogieschluss ein sehr unsicheres Verfahren. Die wichtigste Quelle seiner Ungenauigkeit findet Lotze in dem Mangel, die Prädikate nur in allgemeiner Fassung, ohne Angabe ihres Masses, ihrer spezifischen Modifikationen und ihrer gegenseitigen Determination, anzugeben. So lange die Prämissen nur sagen: M ist schwer, M ist gelb, M ist schmelzbar u. s. w., so findet man in diesen Datis freilich keinen Entscheidungsgrund, um M entweder für Schwefel oder für Gold zu erklären.[19])

Aus allem Vorhergehenden ergibt sich, dass der Analogieschluss keineswegs als demonstratives Prinzip gebraucht werden

---

[17]) Mill, Logik, II, S. 99.

[18]) Philosophie der Geschichte als Soziologie, S. 96.

[19]) Lotze, Logik, S. 130 f.

kann, aber als heuristisches Verfahren. Lotze sagt: „die Analogien dienen immer bloss zur Erläuterung einer schon feststehenden oder allenfalls zur Auffindung einer noch unbekannten Wahrheit, die Richtigkeit der letzteren dann aber immer aus der eigenen Natur der Sache bewiesen werden muss.[20]) Auch Sigwart fasst die Analogie bloss als heuristisches Verfahren auf. Ihre Bedeutung liegt nur darin, dass sie ein Mittel ist, Hypothesen aufzustellen.[21])

Daher ist die wissenschaftliche Bedeutung der Analogie nicht gering zu schätzen. Ein mächtiges Verfahren der Wissenschaft ist bekanntlich die Hypothese. Diese ist nichts anderes, als eine Voraussetzung, welche wir machen, um Schlüsse daraus abzuleiten, die mit Tatsachen in Uebereinstimmung stehen, welche wir als real erkannt haben (Mill, Logik II, 9). Solche Hypothesen entstehen nun nicht willkürlich; zur Aufstellung derselben muss ein methodisches Verfahren führen. Denn ein blosses Kombinationsspiel von Begriffen, das jedes mögliches Prädikat an jedem möglichen Subjekte versucht, ist zwar als ars inventiva empfohlen worden, aber die Richtungslosigkeit und Willkür solcher Kombinationen hat diese Kunst immer zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Vernünftig kann nur gefragt werden, wo irgend eine Veranlassung besteht, ein Prädikat zu erwarten (Sigwart, Logik II, 299). Ein mächtiges, heuristisches Verfahren für Hypothesenaufstellung ist die Analogie. Und wenn Mill sagt,[22]) dass beinahe alles, was heute Theorie ist, einst Hypothese war, so sind wir nicht weniger berechtigt, mit Höffding zu sagen: All our knowledge, the spontane ous as well as the scientific, is therefore full of analogies.[23])

Kam aber eine Analogie zur glücklichen Aufstellung einer Hypothese, so kann sie uns ebenso gut zur Aufstellung einer verfehlten Hypothese bringen. Viele Theorien, die sich als falsch bewiesen haben, beruhen meistens auf verunglückten Analogien.

[20]) Lotze, Grundzüge der prakt. Philosophie, S. 43.

[21]) Sigwart, Logik, II, S. 303.

[22]) Logik, II, S. 17.

[23]) „On analogie and its philosophical importance“ in Mind, April 1905, S. 201.

Dieses Merkmal teilt der Analogieschluss mit allen heuristischen Verfahrungsmitteln.

Gehen wir jetzt zum Schluss unserer Auseinandersetzung der organischen Lehre. Die oft wiederholte anspruchsvolle Behauptung der Organiker, dass die organische Methode und nur die organische Methode im Stande sei, die Soziologie von den metaphysischen Spekulationen frei zu machen, haben sich als unhaltbar erwiesen. Dass die Gesellschaft ein Organismus ist, und dass sie denselben Gesetzen unterworfen ist, denen alle anderen Organismen gehorchen, dafür genügen keineswegs die einzelnen Analogien zwischen beiden Körpern, dafür ist unbedingt die vollständige Identität zwischen ihnen notwendig, was die Organiker nicht zu beweisen im Stande sind, und es nicht zu beweisen Anspruch erheben. Wir haben im Laufe unserer Darlegung gezeigt, dass fast alle Organiker neben den auffallenden Aehnlichkeiten auch bedeutsame Unterschiede zwischen Organismus und Gesellschaft konstatiert haben. Und wenn sie dennoch ihre allgemeine Formel, die Gesellschaft gleicht dem Organismus, die biologischen Gesetze reichen aus, um die sozialen Erscheinungen zu erklären, à pert de vue behaupten, so können wir dies nur für einen logischen Fehlschluss halten.

Nach allen vorhergehenden Betrachtungen lassen sich die folgenden Schlüsse siehen: Die organische Methode, indem sie nur die möglichen Analogien zwischen Gesellschaft und Organismus ins Licht zu setzen sucht, kann eine wertvolle Hülfsmethode für dio soziologischen Forschungen sein, und zwar eine heuristische Methode, welche uns freilich keine gleichfertigen Erklärungen der sozialen Phänomena zu liefern vermag, jedoch wertvolle Anlässe zu glücklichen Hypothesen bietet, die nachher mittelst spezifischer soziologischer Methoden erforscht und bewiesen werden müssen. Die organische Methode dagegen, von den meisten Organikern aufs Aeusserste gebracht, indem sie zu einem vollständigen Zusammenschmelzen der Biologie und der Soziologie treibt, ist logisch unzulässig und für die soziologische Forschung nicht nur ungenügend, sondern sogar schädlich.

Zweites Kapitel.
Die psychologische Methode.

In Deutschland ward die neugeborene Soziologie mit kaltem Zweifel begrüsst. Diese Nation, sagt Prof. L. Stein, die die Heimat der Philosophie der Geschichte und der Geschichte der Philosophie war, hat sich am längsten und hartnäckigsten gegen das Eindringen der soziologischen Literatur gesperrt.[1]) Das ist noch heute schwer zu leugnen, obwohl sich auch in Deutschland die Tendenz zeigt, die neue Wissenschaft anzunehmen und für ihre methodische Vertiefung mitzuarbeiten. Erst der hervorragende Nationalökonom Schäfle brach hier das Eis. Sein „Bau und Leben des sozialen Körpers" bezeichnet Schmoller als „der erste grosse deutsche Versuch einer Soziologie, d. h. einer Zusammenfassung unserer gesamten staats- und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnis."[1])

Nach den grossen deutschen Metaphysikern, bei welchen die Philosophie der Geschichte, der metaphysischen Spekulation sich unterordnend, kunstvolle geschichtsphilosophische Systeme bildete, Theorien vom Staate, vom Recht und überhaupt von der menschlichen Gesellschaft und ihrer Entwicklung schuf, ohne sich um die Wirklichkeit zu kümmern, nach den Sozialphilosophien Kants, Fichtes, Hegels, die sich exklusiv mit der deduktiven Methode in die zügellose Spekulation warfen, um Systeme von Ideen zu konstruieren, nach dieser rein spekulativen Epoche der sozialen Wissenschaften Deutschlands, folgt die scharfe Reaktion des Empirismus, der als Negation in allen Richtungen der Meta-

[1]) Siehe L. Steins Soziale Frage, 2. Auflage, S. 27. Später werden wir sehen, was auch die Deutschen zwang, an der soziologischen Bewegung teilzunehmen.

physik zu betrachten ist. Ranke, Savigny, Roscher waren nämlich die Männer, welche sich gegen die deutsche Metaphysik in den Sozialwissenschaften auflehnten, und ihre blutlosen Abstraktionen für unnütze Wortspiele erklärten.[2]) Statt aber die deduktive Methode durch die induktive zu zügeln, oder gar zu ersetzen, haben sie beide für überflüssig erklärt, und befriedigten sich mit dem blossen „Historismus", der keiner Deduktion oder Induktion, a priori oder a posteriori bedarf. „Der Verachtung der Tatsachen folgt und setzt sich das Misstrauen von Ideen entgegen".[3]) Statt der abstrakten Sozialwissenschaft der grossen Metaphysiker haben wir im Anfang der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts keine Sozialwissenschaft; fast in allen Gebieten der wissenschaftlichen Forschungen siegte in Deutschland der sogenannte „Historismus", dessen Anhänger es sich als Aufgabe stellten, möglichst viele Tatsachen zu sammeln, ohne den Versuch zu machen, diese Tatsachen zu erklären, aus ihnen Theorien zu schaffen und auf diese Weise zu einer Wissenschaft zu gelangen. „Ihrem Studium und ihrer Verwertung der geschichtlichen Erscheinungen," sagt Dilthey, „fehlte der Zusammenhang mit der Analysis der Tatsachen, des Bewusstseins, sonach Begründung auf das einzige in letzter Instanz sichere Wissen, kurz, eine philosophische Grundlegung."[4])

Diese Anhäufung von historischen Tatsachen machte die weitere Existenz der Metaphysik auf sozialwissenschaftlichem Boden ein für allemal unmöglich. Es war schon möglich, die Systeme auf dem Probestein der Wirklichkeit durch diese gesammelten Tatsachen zu kontrollieren, was eigentlich die tödlichste Folter für die metaphysische Spekulation war, doch blieb der blosse „Historismus", trotz diesem grossen Verdienst, den er der Sozialwissenschaft, wie auch allen anderen Wissenschaften erwiesen hatte, bei weitem unbefriedigend. Die fleissigen Arbeiter des Historismus fingen an, selbst sich zu beunruhigen vor dieser grossen Kollektion von Tatsachen, die als Zweck für sich

[2]) Siehe C. Bouglée, Les sciences soc. en Allemagne. Paris, 1902. Introduction.

[3]) Ibid, S. 4.

[4]) Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig, 1883, Vorrede, S. XV.

blieb und uns nicht viel zu lehren vermochte; es fehlte die wissenschaftliche Orientierung in diesen Tatsachen. Das enzyklopedistisch zusammengefasste Material bedurfte einer systematischen Verarbeitung. Mit der Vernichtung der Spekulation starb auch die Wissenschaft, welche ohne die Spekulation überhaupt unmöglich ist. Der einzige methodologische Weg für die Ausarbeitung der Wissenschaft besteht also nicht in der Vernichtung der Spekulation, sondern in der Bezähmung derselben durch den Empirismus. Die gemeinsame Methode aller Wissenschaften besteht in der Verbindung der beiden Hauptverfahren, des induktiven und des deduktiven. [5])

Während auf dem Gebiete der Sozialwissenschaft noch völlig der „Historismus" herrschte, hatten sich die Naturwissenschaften schon von der zügellosen Spekulation, so gut wie von dem blossen Empirismus befreit; sie wurden positive Wissenschaften. Die keimende Sozialwissenschaft sah ihren leichtesten Entwicklungsweg in der Anknüpfung an die schon feststehenden exakten Wissenschaften, nämlich an die Naturforschung. Wir finden auch in Deutschland manche bedeutende Versuche, das Schicksal der neuen Wissenschaft mit den Errungenschaften der Naturforschung zu verbinden. Der erste deutsche Soziologe, Al. Schäfle, stellt in seinem vierbändigen Werke „Bau und Leben des sozialen Körpers", die organische Methode in den Dienst der Soziologie. [6]) Diese Versuche aber erfreuten sich keiner Erfolge in Deutschland; die organische Methode fand keinen festen Boden im Lande der Metaphysik. Die zwei grossen Logiker, Sigwart und Wundt, wie noch viele andere deutsche Sozialforscher, lehnten sich entschieden gegen diese unmethodische Durchdringung der verschiedenen Wissenschaften auf. In ihren Methodenlehren suchen die oben erwähnten Logiker

[5]) Bouglée (a. a. O.), Introduktion. Wie bekannt, ist dies Verfahren erst von Galilei mit vollem Bewusstsein angewendet worden. Siehe auch L. Stein, Soziale Frage, S. 43.

[6]) Die besondere Richtung der Soziologie in Deutschland machte eine bemerkbare Korrektion am Werke Schäfles. „Die zweite Auflage des Werkes hat die biologischen Analogien sehr stark herabgemindert." Siehe Stein, Soziale Frage, S. 27, Bemerkung 1.

die Grenze zwischen Naturwissenschaft und den sogenannten Geisteswissenschaften festzulegen.

Dieser Dualismus zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft beherrscht die deutsche Soziologie insgesamt. Doch suchen die deutschen Sozialforscher eine Disziplin, die zugleich eine Grundlage der Gesamtheit der Geisteswissenschaften und dabei eine Vermittlung zwischen denselben und der Naturwissenschaft zu bieten im Stande wäre. Diese Disziplin erblicken sie in der Psychologie. „Infolge der engen Verbindung, die zwischen den psychischen und den physischen Vorgängen im Organismus besteht, bildet daher die Psychologie zugleich eine Art von Grenzgebiet zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften, ein Gebiet, auf dem einerseits noch eine der naturwissenschaftlichen verwandte Methodik mit Erfolg angewandt werden kann, anderseits wo für die Geisteswissenschaften massgebende Gesichtspunkte in ihren fundamentalsten Formen zur Geltung kommen.“ [7])

Mit einem Worte: was bei den Organikern die Biologie war, ist hier die Psychologie. Sagte Lilienfeld: Sociologus nemo nisi Biologus, so können die Anhänger der psychologischen Methode ebenso gut sagen: Sociologus nemo nisi Psychologus. [8])

I. Die historischen Data als psychologische Vorgänge.

Die Vertreter der psychologischen Methode in den Geisteswissenschaften überhaupt und speziell der Soziologie betonen alle ohne Ausnahme den psychologischen Charakter der historischen Erscheinungen. Ihr Streben richtet sich darnach, zu beweisen, dass die sozialen Verhältnisse, wie ihre Entwicklung Derivat des geistlichen Lebens des Menschen sei. Wie wir später sehen werden, ist diese Wahrheit gar nicht neu und verdient bei weitem nicht die Feierlichkeit, mit welcher sie manche Psychologisten betonen, da sie ja, wie Simmel sagt, einfach unleugbar ist. [9])

---

[7]) Wundt, Logik, III, Methodenlehre, 3. Aufl., S. 20. Siehe weiter Dilthey, Einleitung etc., S. 47.

[8]) Wundt sagt nämlich: „Ohne Psychologie, Erkenntniswissenschaft und Ethik bleibt die historische Geisteswissenschaft ein steuerloses Fahrzeug, das von dem Wellenschlag zufälliger Tagesmeinungen hin- und hergeworfen wird“ (a. a. O.), S. 51.

[9]) Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 4.

Wie Kant den Realismus überhaupt, so wollen die Psychologisten auf soziologischem Boden den historischen Realismus einer erkenntnistheoretischen Kritik unterwerfen. Dem naiven Geschichtsforscher bietet die Geschichte Zustände und Ereignisse, die er einfach für wirklich hält, ohne sich Rechenschaft zu geben von der Art, wie wir diese wahrnehmbaren Aeusserungen erkennen. „Im täglichen Verkehr.... verstehen wir gegenseitig einander; es kommt uns vielfach gar nicht zum Bewusstsein, dass wir zu den gehörten Worten etwas hinzudenken, oder dass wir sie als Zeichen innerer Vorgänge in einem Andern auffassen.“ [10]) Der Natur gegenüber hat die kritische Philosophie die formende Macht des erkennenden Geistes anerkannt. Es handelt sich heute um das Apriori der geschichtlichen Erkenntnis. „Dem historischen Realismus gegenüber, für den das Geschehene sich ohne weiteres und höchstens mit quantitativer Zusammendrängung in der Historik reproduziert, soll das Recht erwiesen werden, im Kantischen Sinne zu fragen: Wie ist Geschichte möglich?“ [11])

Nach den Organikern ist die menschliche Gesellschaft, wie es oben ausgeführt wurde, ein wirklicher Organismus. Nach dieser Auffassung geht das Individuum für die geschichtliche Betrachtung verloren, nur das Ganze kommt in Betracht. Der Ausgangspunkt war nicht das Individuum, das die Gemeinschaft bewirkt, sondern die Gesellschaft als selbständiges Individuum, mit seinen eigenen Entwicklungsgesetzen.

Die Anhänger der psychologischen Methode in der Soziologie nehmen auch an, dass die menschliche Gesellschaft eine Zusammenstellung organischer Bestandteile sei, allein die Gemeinschaft der menschlichen Individuen ist nicht mehr organisch-physiologischer (biologischer), sondern nur noch sozial-psychischer (symbolistisch-technischer) Art. Der soziale Körper ist kein Organismus im Sinne einer den organischen Körpern gleichwertigen Erscheinung. [12])

Dasselbe könnte man sogar von den tierischen Gesellschaften behaupten, wo sich eine rein ideal bewirkte Lebensgemeinschaft

[10]) Sigwart, Logik, II, Methodenlehre, S. 640 f.

[11]) Simmel (a. a. O.), Vorrede.

[12]) Schäfle, Bau und Leben etc., 1881, I, S. 8.

bemerken lässt. So sagt treffend Espinas: „Je mehr man sich von den Anfängen des Lebens entfernt, desto mehr sieht man die Gruppierungen lebender Wesen nicht mehr durch die Wirkung physikalisch-chemischer Kräfte, oder psychologische Reize sich vollziehen, sondern durch immer deutlicher bemerkbare Triebe und immer deutlicher erkennbare Neigungen. Je höher wir in der Stufenleiter der Gesellschaften aufsteigen, desto vollkommener geht die physikalische Tätigkeit in der psychischen auf, desto mehr ist der organische Consensus dem Bewusstsein untergeordnet.“ [13])

Im Gegensatz zu den extremen Naturalisten behaupten die Psychologisten, dass zwischen und hinter den sozialen und historischen Erscheinungen psychologische Vorgänge anerkannt werwerden müssen; dass Aeusserungen, Worte, Geberden, Handlungen und ihre Erfolge nur Manifestationen der Gedanken, Gefühle, Absichten und Willensentschlüsse sind. [14]) Alle äusseren Vorgänge, politische und soziale, wirtschaftliche und religiöse, rechtliche und technische, würden uns weder interessant noch verständlich sein, wenn sie nicht aus Seelenbewegungen hervorgingen und Seelenbewegungen hervorriefen. [15]) Die Natur zeigt uns nur materielle Vorgänge; die Geschichte der menschlichen Gesellschaft ist das Produkt des menschlichen Geistes, sagt Otto Henne vom Rhyn, was wieder heissen will, dass die geschichtlichen Erscheinungen sich bei tieferer Betrachtung als psychologische Vorgänge anerkennen lassen. [16])

Wer sich nicht auf dem Irrwege des krassesten Naturalismus befindet, vermag sich kein soziales Phänomen vorzustellen, das sich ausser den Menschen vollzieht. Jede soziale Bewegung entsteht aus den Handlungen der einzelnen Individuen, welche Handlungen aber Offenbarungen ihrer Gedanken, Willen, Wünsche etc. sind. Nehmen wir z. B. einen Streik. Wir können ihn uns nicht anders denken, als wie koordinierte individuelle Handlungen, die sich nach einem allgemeinen Ziel richten. Da aber

[13]) Espinas, Die tierischen Gesellschaften, 1879, S. 440 f.
[14]) Siehe Sigwart, Logik, II, S. 610.
[15]) Simmel, Die Probleme etc., S. 1.
[16]) Kulturgeschichte im Lichte des Fortschritts, S. 13.

diese Individuen keine puren Maschinen sind, sondern lauter mit Bewusstsein und Willen begabte Wesen, so können wir uns ihre Handlungen nicht anders denken, als wie Offenbarungen ihrer Ideen und ihres Willens. Alle sozialen und geschichtlichen Erscheinungen betrachtet Tarde als aus Glauben und Wünschen bestehend.[17])

Nun aber kommen in der Soziologie auch rein materielle Dinge in Betracht, wie Boden, Ware, Geld, physische Arbeit etc. Hier tritt dieselbe Erklärung auf. Die äusseren materiellen Gegenstände haben kein Interesse für die Soziologie, so lange sie von ihrer rein körperlichen Seite betrachtet werden. Zum Gegenstand der Soziologie werden sie erst dann, wenn sie spiritualisiert werden, d. h. wenn sie als Trait-d'union zwischen die Seelen treten. Die physischen Vorgänge werden nur dann den sozialen Charakter bekommen, wenn sie sich als Träger der menschlichen Arbeit, oder der menschlichen Bedürfnisse sehen lassen; wenn sie, ohne ihr materielles Wesen zu verlieren, als Symbol der Seelenbewegungen erscheinen können.

Das Gold kann einerseits als einfaches Metall rein physischer Natur in Betracht kommen; als eine Gruppierung von Molekülen, die gewisse physische und chemische Eigenschaften besitzen. Auf diese Weise betrachtet, ist das Gold noch kein Gegenstand der soziologischen Forschung, es bekommt keinen sozialen Charakter, da es vollständig ausser Seelenbewegungen steht. Mit seinen physischen und chemischen Eigenschaften bleibt das Gold nur Gegenstand der Naturwissenschaft.

Das Gold kann aber anderseits als historische Kategorie betrachtet werden, nämlich als Produkt der menschlichen Arbeit, und auch als Aequivalent der Waren, die als kristallisierte, menschliche Kräfte, menschliche Strebungen angesehen werden können. So wird uns das immer materiell bleibende Gold in seinem sozialen Charakter erscheinen und wird, sofern es sich als Inkarnation gewisser menschlicher Wünsche auffassen lässt, Gegenstand der Soziologie.[18])

---

[17]) La logique, Paris, 1895, S. 1.

[18]) Siehe Abramowski, Les bases psychologiques de la sociologie, S. 20 f.

Nur auf diese Weise können wir uns klar machen, warum das Gold, das immer dieselben physischen und chemischen Eigenschaften besass, so verschiedene Bedeutungen im Laufe der Geschichte hatte. Erst die heutigen, sich auf kapitalistische Produktionsweise basierten Sozialverhältnisse konnten es zu einem grossen, sozialen Faktor erheben, indem sie die Handelsproduktion ins Extreme brachten, und es als Symbol aller menschlichen Bedürfnisse machten. Es ist wirklich zu bewundern, dass dieses Metall, das in den früheren Zeiten nur als Schmuck gebraucht wurde, heute sozusagen mystische Kräfte besitzt und als beseelt erscheint.[19]) Diese mystische Kraft des Goldes lässt sich keineswegs durch seine physischen Eigenschaften erklären, da sie die gleichen für alle Zeiten geblieben sind. Nur durch Spiritualisierung, durch Symbolisierung der rein seelischen Vorgänge, bekam es den Charakter sozialen Phänomens.

Dasselbe ist auch von allen anderen ökonomischen Kategorien: Kapital, Wert, Grundrente etc. zu sagen. Alle diese Kategorien sind einerseits als materielle Dinge, anderseits aber als soziale Verhältnisse zu betrachten. Das Kapital besteht entweder in Geld oder in anderen Waren. Damit aber das Geld oder die Waren Kapital werden, müssen sie als historische Kategorien, als Symbole gewisser gesellschaftlicher Verhältnisse zwischen den Menschen aufgefasst werden, d. h. sie werden erst dann als soziale Erscheinungen betrachtet, wenn man sie als körperliche Manifestationen psychischer Vorgänge auffasst. Für Marx ist das Kapital ein Wert, der, wenn er in Produktion angewandt wird, neue Werte erzeugen kann. Dies kann aber nur mitten in der kapitalistischen Produktionsweise der Fall sein, wo einerseits Kapitalbesitzer mit grossen Vermögen (Fabrikgebäuden, Maschinen, Rohmaterialien), anderseits aber besitzlose Proletarier, die ihre Arbeitskräfte zur freien Verfügung haben, vorhanden sind. Nur in diesen Sozialverhältnissen bekommen die Werte den Charakter des Kapitals, und werden dadurch als soziale Phänomena betrachtet. Nur als soziales Phänomen kann das Kapital Interesse für die Oekonomie, wie auch für die Soziologie haben.

---

[19]) Siehe weiter Abramowski.

Mit seinen physischen Eigenschaften dagegen interessiert es nur den Naturforscher.

Kurz, die psychischen wie die rein materiellen Vorgänge können Gegenstand der soziologischen Forschung werden, die materiellen Vorgänge aber nur, indem sie spiritualisiert werden, und als Trait-d'union zwischen den Seelen aufgefasst werden. „Die Beschaffenheit von Boden und Klima würde für den Lauf der Geschichte so gleichgültig bleiben, wie Boden und Klima des Sirius, wenn sie nicht direkt oder indirekt die psychologische Verfassung der Völker beeinflusste." [20])

Alles dies scheint uns so klar und so leicht verständlich, dass wir nicht einmal begreifen können, wie manche es leugnen wollen. Doch glaubt Bouglée, dass die Vertreter der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung Abstraktion von dem psychischen Charakter der sozialen und geschichtlichen Phänomena machen wollen, und so das geschichtliche Leben mechanisieren. [21]) Dies ist aber einfach unrichtig: die Vertreter der genannten Geschichtsauffassung haben sich immer kräftig gegen den einseitigen Naturalismus in der Soziologie erklärt. Man wirft heute vielfach den Materialismus von Marx und Engels mit dem mechanischen Materialismus zusammen, und dann beeilt man sich, die materialistische Geschichtsauffassung für mechanisch zu erklären, für solche, bei welcher die Menschen als pure Maschinen handeln. Wie aber bekannt, hat Marx mit dem mechanischen Materialismus schon in den 12 Thesen über Feuerbach gebrochen. Marx sagt: „Der Hauptmangel allen bisherigen Materialismus — den Feuerbach'schen mit eingerechnet — ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als menschliche, sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv." [22])

---

[20]) Simmel, Die Probleme etc., S. 1.

[21]) Les philosophes de l'histoire dites matérialistes essaient en vain de faire abstraction des phénomènes psychologiques. La faim ne metterait pas le monde économique en branche si elle n'était pas sentie. Siehe Sciences soc. en Allemagne, S. 59.

[22]) Engels L. Feuerbach, Stuttgart, 1903, Anhang, Marx über Feuerbach, 1.

Was speziell den teleologischen Charakter der geschichtlichen Erscheinungen betrifft, spricht sich Engels noch klarer aus, indem er schreibt: „Nun aber erweist sich die Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft in einem Punkt als wesentlich verschiedenartig von der der Natur. In der Natur sind es — soweit wir die Rückwirkung der Menschen auf die Natur ausser Acht lassen — lauter bewusstlose blinde Agentien, die aufeinander einwirken und in deren Wechselspiel das allgemeine Gesetz zur Geltung kommt. Von allem, was geschieht, geschieht nichts als gewollter, bewusster Zweck. Dagegen in der Geschichte der Gesellschaft sind die Handelnden lauter mit Bewusstsein begabte, mit Ueberlegung oder aus Leidenschaft handelnde, auf bestimmte Zwecke hin arbeitende Menschen; nichts geschieht ohne bewusste Absicht, ohne gewolltes Ziel.“ [23]) Kaum ist es möglich, den teleologischen Charakter des geschichtlichen Lebens besser und klarer hervorzuheben, als wie es Engels in den oben angeführten Zeilen gemacht hat. „Der moderne Materialismus sieht in dem Menschen weder einen Gegenstand der göttlichen Gnade, noch weniger einen Spielball mechanisch wirkender Produktionskräfte, sondern ein Produkt seiner eigenen gesellschaftlichen Arbeit. Er nimmt an, dass der Mensch, als mit Wille und Bewusstsein begabtes Wesen, nach selbstgesteckten Zielen strebt; er zeigt aber zugleich, welche Faktoren ihn veranlassen, sich eben diese Ziele zu stecken; er weist das menschliche Handeln als kausal und teleologisch zugleich bedingt nach.“

Es wäre besser, wenn Bouglée sich die Mühe nehmen wollte, die materialistische Geschichtsauffassung besser zu verstehen, als bloss zu kritisieren. [24])

II. Natur- und Geschichtswissenschaft.

Der psychologische Charakter der sozialen, sowie der geschichtlichen Erscheinungen erfordert gewisse klassifizierende

[23]) Engels L. Feuerbach, S. 43.

[24]) Es sei bemerkt, dass selbst Bouglée an vielen Orten seines Werkes „Qu'est ce que la sociologie“ derselben Ueberzeugung (kausal - teleologische Betrachtung der Geschichte) ist. Vergl. besonders S. 7 ff.

Unterschiede zwischen den Geisteswissenschaften und denjenigen, welche rein materielle Dinge und Erscheinungen zum Gegenstand ihrer Forschung haben — die Naturwissenschaften. Hier aber begegnen wir einer grossen Schwierigkeit, die darin besteht, dass man nicht leicht sehen kann, auf welches Prinzip sich eine Klassifikation der Wissenschaften überhaupt, und speziell der Natur- und Geisteswissenschaften stützen soll. Das ist vielleicht die wichtigste Frage in der Methodologie der Wissenschaften, und eben in diesem Punkte gehen die Meinungen am ehesten auseinander. Doch ist es nicht schwer, zu bemerken, dass aus diesen mannigfachen Variationen der Klassifikationsweisen immer zwei Hauptrichtungen, zwei Prinzipien hervorkommen. Man klassifiziert entweder nach den Objekten der Forschung, oder nach dem wissenschafttreibenden Subjekt, d. h., man nimmt als Einteilungsprinzip der Klassifikation entweder den objektiven Charakter der erforschten Phänomena, oder die subjektiven Eigenschaften des forschenden Geistes.

Schon Baco nimmt eine dreifache Klassifikation in Geschichte, Poesie und Philosophie an, nach den intellektuellen Fähigkeiten des Menschen, die er in Gedächtnis, Einbildungskraft und Vernunft teilen will. Hier sei nur bemerkt, dass diese Klassifikation viel mehr unsere Ideen insgesamt, als die eigentlichen Wissenschaften berücksichtigt. [25])

In neuerer Zeit hat sich, wie bekannt, A. Comte mit der Frage nach der Klassifikation der Wissenschaften eingehender beschäftigt. [26]) Nach ihm gibt es eine Hierarchie der Wissenschaften nach dem Grade ihrer Allgemeinheit. Diese hierarchische Ordnung gründet sich, nach Comte, in der Natur des menschlichen Geistes. Je höher wir in dieser Hierarchie steigen, desto komplizierter werden die zu erforschenden Gegenstände, desto allgemeiner die Prinzipien, und infolgedessen, desto kleiner die Genauigkeit der Wissenschaften. Die gesamte Wirklichkeit stellt sich ihm als Ganzes, ohne Lücken dar; damit wird ein wesent-

---

[25]) Vergl. Xenopol, La théorie de l'histoire, Paris, 1908, S. ....

[26]) Die Klassifikation der Wissenschaften hält Comte für das charakteristische Merkmal seiner Philosophie. Siehe Les cours, IV, S. 7.

licher Unterschied zwischen den Prinzipien der verschiedenen Wissenschaften zur Unmöglichkeit. Demnach ist für Comte das Ideal der Wissenschaften die gesamte Wirklichkeit, die menschliche Gesellschaft inbegriffen, nur aus einem Prinzip zu erklären.[27]) Was also als Grundlage der Comte'schen Klassifikation der Wissenschaften angenommen wird, ist die Natur des erforschten Gegenstandes, nämlich die Kompliziertheit der Erscheinungen.

Spencer schlägt eine neue, obwohl sich auf dasselbe Prinzip stützende Klassifikation vor. Er betrachtet die Mathematik und die Logif als eine besondere Kategorie, worin die Formen der Erscheinungen gegeben sind. Die übrigen Wissenschaften klassifiziert er in abstrakt-konkrete Wissenschaften: Mechanik, Physik, Chemie; und konkrete Wissenschaften: Astronomie, Geologie, Biologie, Psychologie und Soziologie.[28])

Ein ganz neues Prinzip der Klassifikation der Wissenschaften haben die deutschen Soziologen und Geschichtsphilosophen der letzten Dezennien angenommen, und sind in diesem Punkt übereinstimmend.

Wie wir schon wissen, entsprach für Comte die logische Ordnung der Wissenschaften der geschichtlichen Aufeinanderfolge derselben vollständig, da die menschliche Gattung denselben Ausgang nehmen musste, wie das Individuum.[29]) Die Psychologisten auf soziologischem Boden aber lassen sich nicht stören von der historischen, tatsächlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Wissenschaften, da diese meistenteils von mancherlei zufälligen und äusseren Einwirkungen beeinflusst werden kann, die den logischen Zusammenhang trüben.[30]) Die Hauptschwierigkeit der Einteilung der Wissenschaften, und insbesondere einer Koordination der Natur- und Geisteswissenschaften besteht darin, dass, während wir bei der Naturforschung auf bestimmte Erscheinungen

[27]) Vergl. Barth, Philosophie der Geschichte etc., S. 26.

[28]) Vergl. Xenopol (a. a. O.), S. 22.

[29]) Diese Behauptung greift Spencer an. Er findet, dass die historischen Tatsachen dieser Meinung Comtes widersprechen: die logischen und historischen Ordnungen der Wissenschaften gehen oft auseinander.

[30]) Siehe Wundt, Logik, III, S. 10.

hinweisen können, deren Zusammenhang sich ohne weiteres durch ihre räumlichen Beziehungen der Beobachtung aufdrängt, und daher frühe schon in der Annahme eines allen Naturerscheinungen gemeinsamen Substrates seinen Ausdruck fand, sind uns die sozialen und geschichtlichen Erscheinungen, aus denen wir auf geistige Vorgänge schliessen müssen, immer nur an Objekten gegeben, die zugleich der Körperwelt angehören, und in dieser Eigenschaft dem Untersuchungsgebiete der Naturwissenschaft zufallen. (Vergl. Wundt, a. a. O. S. 10). Diese Schwierigkeit haben die alten Klassifikatoren (Bentham, Ampère u. A.) nur umgangen, indem sie von der Fiktion ausgingen, es gebe körperliche und geistige Objekte, demnach Wissenschaften der Materie und solche des Geistes. Die Schwierigkeit bleibt aber unüberwunden, da uns heute bekannt ist, dass es keine geistigen Objekte in dem Sinne, wie wir von Naturobjekten reden, gibt, sondern es gibt nur Naturobjekte, an denen wir Erscheinungen wahrnehmen, die uns auf geistige Vorgänge schliessen lassen. (Vergl. Wundt a. a. O., S. 11.)[31])

Weiter ist auch Comte nicht gegangen, bei welchem sich die Soziologie bloss als höhere Sprosse an die Stufenleiter der Naturwissenschaften anschliesst, und von ihnen nicht prinzipiell; sondern nur durch die grössere Komplikation der Erscheinungen verschieden ist. Auch diese Betrachtungsweise des grossen Positivisten steht genau unter dem nämlichen Vorurteil, aus dem jene Einteilung der Dinge in Körper und Geister entsprungen ist. (Wundt, S. 12.) Bei näherer Betrachtung der einzelnen Wissenschaften ergibt sich, dass dasselbe Objekt Gegenstand ganz verschiedener Wissenschaften sein kann. Dies zeigt schon gut genug, dass jene Einteilung nach Gegenständen unhaltbar ist. Vor allem aber zeigt sich die Unhaltbarkeit dieses Einteilungsprinzips dadurch, dass zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft eine empirische Disziplin von solcher Bedeutung wie die Psychologie nicht unterzubringen ist. Sie ist ihrem Gegenstand nach nur als Geisteswissenschaft und, in gewissem Sinne, als die Grundlage derselben zu charakterisieren. Ihr

[31]) Im Gegensatz zu Locke wissen wir heute, dass Impretion und Reflexion im Grunde genommen nichts anderes sind als nur Impretion.

ganzes Verfahren aber, ihr methodisches Gebahren, ist von Anfang bis Ende dasjenige der Naturwissenschaft.[32])

Rickert bemerkt auch, dass die Psychologie nicht nur eine Geisteswissenschaft ist, sondern auch eine Naturwissenschaft par excellence, weil sie die Natur des Geistes zum Objekt hat, und die Methoden der Naturwissenschaft benützt.[33])

Wenn also, wie wir oben gesehen haben, die Geisteswissenschaften, worin die Soziologie immer inbegriffen gedacht wird, nicht dem Gegenstande nach von den Naturwissenschaften zu unterscheiden sind, so bleibt die wichtige Frage offen: wo müssen wir das Prinzip der Klassifikation suchen. Indem wir die Antwort dieser Frage suchen, werden wir uns mit den Ansichten dreier deutscher Klassifikatoren der heutigen Zeit, wir meinen W. Wundt, Rickert und Windelband, beschäftigen.[34])

Alle Wissenschaften haben als Gegenstand gewisse Tatsachen, und darum sind sie alle Erfahrungswissenschaften. Einige aber suchen in der Erkenntnis des Wirklichen das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes, andere das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt: jene betrachten die sich immer gleichbleibende Form, diese den einmaligen, in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehens. Die einen lehren, was immer ist, und sind Gesetzeswissenschaften, die andern lehren, was einmal war, und sind Ereigniswissenschaften; die einen sind nomothetische, die andern idiographische Wissenschaften.[35])

[32]) Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, 3. Aufl., 1904, S. 9.

[33]) Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, I, S. 252.

[34]) Wilhelm Wundt, Logik, 3. Aufl., 1908, III. Bd. Ethik, 3. Aufl. 2 Bde. 1903. Rickert (a. a. O.), Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft, 1899. Windelband, a. a. O. „La science et l'histoire devant la logique contemporaine" in Revue de Synthèse historique, IX, 1904; Präludien, 2. Aufl., 1903; „Normen und Naturgesetze". Diese drei Autoren haben wir ausgewählt, weil ihre Ansichten heute als tonangebend in Deutschland betrachtet werden. Zu derselben Richtung könnte man aber auch Dilthey (a. a. O.). Adler (Kausalität und Teleologie) und Münsterberg (Die Philosophie der Werte, Grundlegung einer Weltanschauung, Leipzig, 1908) rechnen.

[35]) Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, S. 12; Simmel (a. a. O.), S. 2 und 56.

Dieser Unterschied betrifft nicht mehr den Gegenstand, sondern die Behandlungsweise; denn derselbe Gegenstand kann ebenso gut einer nomothetischen, wie einer idiographischen Disziplin zum Objekt gemacht werden. Ein typisches Beispiel dafür bildet die Wissenschaft der organischen Natur. Sie ist nomothetisch, indem sie die Tiere und Pflanzen, welche innerhalb der menschlichen Erfahrung als bleibende Typen bekannt sind, studiert und klassifiziert. Indem sie aber die ganze Reihenfolge der irdischen Organismen als einen im Laufe der Zeit sich allmählich gestaltenden Prozess der Abstammung oder Umwandlung darstellt, d. h. indem sie als Entwicklungsgeschichte auftritt, ist sie eine idiographische Disziplin.[36])

Lässt es sich von einem Unterschiede zwischen Natur- und Geisteswissenschaft sprechen, so beginnt derselbe erst dann, wenn es sich um die erkenntnismässige Verwertung der Tatsachen handelt.[37])

Indem die Naturwissenschaft das Bleibende, das immer sich gleich Wiederholende in der Wirklichkeit sucht, sieht sie in ihren Objekten das Allgemeingültige, das gesetzlich Gebundene. Die Phänomena, die sie erforscht, erscheinen ihr weder gut noch böse, weder schön noch hässlich, weil sie überhaupt auf jede Wertbestimmung verzichtet.[38]) Anders verhält es sich bei den Geisteswissenschaften. Da sie das Einmalige, das Individuelle zum Objekt haben, müssen sie vollständig verzichten, Gesetze im eigentlichen Sinne des Wortes aufzustellen; dies wäre nicht nur ein utopisches, sondern direkt fehlgehendes Bemühen.[39])

Wenn es nun verfehlt ist, strenge Gesetze der geschichtlichen Entwicklung aufzustellen, so müssen wir ein anderes organisatorisches Prinzip aufsuchen, aus welchem sich die geschichtliche Wirklichkeit als systematischer Zusammenhang erklären lassen könnte. Dieses ordnende Prinzip ist nach unseren Autoren der Wert. Ueberall, wo wir den sozialen und geschichtlichen Phänomena vom Standpunkte der Geisteswissenschaften entgegen-

[36]) Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, S. 12 f.
[37]) Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, S. 16.
[38]) Münsterberg (a. a. O.), S. 2 ff.; Rickert, Grenzen, S. 326, 621.
[39]) Simmel, Die Probleme, S. 2.

treten, finden wir an ihnen drei charakteristische, immer hervortretende Merkmale, welche bei der Naturforschung ganz im Hintergrunde bleiben. Diese drei Merkmale, die innig miteinander zusammenhängen, sind: Wertbestimmung, Zwecksetzung und Willensbetätigung. In der geistigen Welt hat alles seinen positiven oder negativen, seinen grösseren oder geringeren Wert. Die Indifferenzlage zwischen jenen beiden Richtungen bezeichnet, wie die Indifferenzlage des Gefühls im subjektiven Bewusstsein, immer nur eine augenblickliche Wirkungslosigkeit bestimmter Motive, oder eine absichtliche, von mangelndem Interesse oder auch von Zweifel oder Vorsicht zeugende Urteilsenthaltung. War also die Aufgabe der Naturwissenschaft, die Gesetze aufzustellen, so ist dieselbe der Geisteswissenschaft die erkenntnismässige Verwertung der Tatsachen. Die geistige Welt ist also die Welt der Werte.[40])

Die Wertschätzung aber erhält bei unseren Autoren zwei durchaus verschiedene Bestimmungen.

Sie wird zunächst als Prinzip des Aussuchens der bedeutenden Tatsachen für die geschichtswissenschaftlichen Interessen betrachtet. Das Einzelne bleibt ein Objekt müssiger Kuriosität, wenn es kein Baustein in einem allgemeineren Gefüge zu werden vermag. Nicht jedes beliebige Wirkliche ist eine Tatsache für die Wissenschaft, sondern nur das, woraus sie etwas lernen kann. Es geschieht gar vieles, was keine historische Tatsache ist. So ist im wissenschaftlichen Sinne schon „Tatsache" ein teleologischer Begriff.[41]) Diese Bestimmung der Wertschätzung, so wichtig sie auch sein kann, ist immer noch kein charakteristisches Merkmal der geisteswissenschaftlichen Betrachtungsweise. Denn, wie unsere Autoren selbst zugeben, ist diese Wertbestimmung nicht minder wichtig auch für die Naturforschung.[42]) „Nous ne pouvons connaître tous les faits et il faut choisir ceux, qui sont dignes d'être connus."[43])

[40]) Wundt, Logik, III, S. 15 f.

[41]) Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, S. 20.

[42]) Ibid, S. 20; Rickert, Grenzen, S. 315. Siehe auch Xenopol (a. a. O.), S. 105 ff.

[43]) Poincarré, La valeur de la science, Paris, 1904, S. 276 f.

Viel wichtiger ist die andere Auffassung des Wertes, nämlich als ausmachendes Prinzip der historischen Wirklichkeit. Die Entwicklung des Geschichtslebens wird als Verwirklichung gewisser Kulturwerte aufgefasst. Eine Tatsache aus dem geistigen Leben hat für die geschichtliche Betrachtung nur insofern Bedeutung, soweit sie als Verwirklichung eines oder einiger Kulturwerte zu erscheinen vermag. Dämit aber alle möglichen Kulturwerte als Grundlage der Geschichtswissenschaft gebraucht werden, müssen sie selbst ein System bilden, d. h., sie müssen aus einem absoluten Werte deduziert werden. Das ist ebenso unentbehrlich, wie auch gefährlich für eine Wissenschaft, wie sie unsere Autoren zu konstruieren suchen. Indem wir den Begriff des Wertes als Ausgangspunkt des geschichtlichen Verständnisses annehmen, kommen wir wieder in den bequemen Hafen der Metaphysik; als Grundlage der Geschichtswissenschaft haben wir jetzt die Sittenlehre;[44]) als „moteur principal" der gesamten Entwicklung des sozialen Lebens, den abstrakten, blutlosen, kategorischen Imperatif.

Die geistige Welt ist weiter die Welt der Zwecke. (Wundt, Logik, S. 16.) Dies wird besonders von Herrn Prof. L. Stein betont. In der Natur handelt es sich um das Verhältnis von Ursache und Wirkung; in der Geschichte dagegen um das von Zweck und Mittel. Die teleologische Notwendigkeit schreibt dem Individuum nur vor, wie es in seinem eigenen, r i c h t i g v e r s t a n d e n e n Interesse handeln soll, wenn es seine Handlung mit den Geboten der sozialen Vernunft in Einklang zu setzen gewillt ist. Will aber das Individuum unvernünftig, unzweckmässig handeln, so vermag die teleologische Notwendigkeit es nicht daran zu hindern. Anders die Naturgesetze. Diese zwingen das Individuum, ohne seinem Wollen irgend welchen Spielraum zu gewähren. In den psychologischen Verrichtungen sind die Menschen nicht an Ursachen, sondern an Zwecke gekettet. Die Natur ist ein System von Gesetzen, die Gesellschaft ein System von Zwecken.[45])

[44]) Vergl. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, S. 38; Grenzen, S. 255; vergl. auch Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, S. 706 f.

[45]) Siehe L. Stein, Soziale Frage, 2. Aufl., 1903, S. 42 f., 55.

Die Zwecksetzung ist aber immer Erzeugnis einer Willenstätigkeit. Die Natur gilt uns überall da als willenlos, wo sie uns als ein Zusammenhang passiver, nur durch äussere Kräfte miteinander in Wechselwirkung tretender Gegenstände erscheint. Wo uns aber in ihr Vorgänge entgegentreten, die wir auf ein wirkliches, unserem eigenen gleichenden Wollen beziehen, da schliessen wir auch auf das Vorhandensein geistiger Faktoren, und da fallen demnach solche Erscheinungen ganz oder teilweise in den Umkreis der Geisteswissenschaften.[46])

Zwecksetzen aber heisst, gewisse schon früher vorhandene Zweckvorstellungen auf irgend welcher Wertbestimmung realisieren zu wollen. Hier ergibt sich der innige Zusammenhang dieser drei Merkmale der geisteswissenschaftlichen Betrachtungsweise.

III. Psychologische Erklärung des geschichtlichen Werdens.

Wir kommen jetzt auf die wichtige Frage, wie die psychologische Soziologie die Entwicklung des sozialen Lebens zu erklären versucht. Wenn es heute nicht mehr zu leugnen ist, dass die Gesellschaft sich in steter Evolution befindet, so drängt sich uns die sehr einfache Frage auf, wodurch wird diese Evolution bewirkt, welche Faktoren sind es, die die gesellschaftlichen Umwandlungen bewirken. Glaubte schon Saint-Simon und nach ihm Comte, dass die wichtigste Aufgabe einer Sozialwissenschaft das Voraussehen ist, so kann diese Aufgabe jedoch auf Grund irgend welcher Dynamik des sozialen Lebens gelöst werden. Nur das „savoir", und nämlich das savoir der Entwicklungsmotoren des gesellschaftlichen Lebens, kann ein „prévoir" ermöglichen. Von einer wirklichen sozialen Deontologie kann nur nach der wissenschaftlichen Begründung der sozialen Dynamik die Rede sein.

Hier werden wir nur die Ansichten einiger „Psychologisten" aufführen; denn, wie es schon in der Einleitung gesagt wurde, haben wir es uns nicht zur Aufgabe gemacht, uns mit den verschiedenen Lösungen der sozialen Probleme, sondern nur mit der Methode zu befassen.

---

[46]) Wundt, Logik, III, S. 16.

a) Völkerpsychologie. Lazarus und Steinthal.

Im Jahre 1851 erschien die Arbeit von Lazarus: „Ueber den Begriff und Möglichkeit der Völkerpsychologie". Mit dieser Schrift kam eine neue Wissenschaft zur Welt, eine Wissenschaft, die sich verhältnismässig rasch über alle Kulturländer verbreitete und welche grosse Einflüsse über die Sozialwissenschaften ausgeübt zu haben scheint.[47])

Lazarus war höchst unbefriedigt von dem bloss beschreibenden Charakter der Sozialwissenschaft.[48]) Indessen bemerkte er, dass auch die Naturforschung solche, bloss beschreibende Disziplinen besitzt. Die Naturforschung, sagt er, hat eine doppelte Reihe von Disziplinen entwickelt, nämlich, erstlich die beschreibende Naturgeschichte, wozu nebst Mineralogie, Botanik und Zoologie auch Astronomie und Geologie gehören. Aber neben diesen, parallel laufend und sie begründend, stehen in zweiter Linie die nationalen Disziplinen der Naturlehre, nämlich, die Physik und Chemie, die Pflanzen- und Tier-Psychologie, und endlich die Mathematik. Suchen die ersten das Reich der Wirklichkeit nach den in ihm hervortretenden Formen zu beschreiben, so sind die andern bestimmt, die allgemeinen Gesetze, nach welchen diese Formen der Wirklichkeit entstehen und vergehen, zu entwickeln. Nun aber muss auch die Betrachtung des Geistes notwendig eine analoge doppelte Wissenschaft erzeugen. Die Geschichte der Menschheit entspricht nur der beschreibenden Naturgeschichte. Ist aber nicht eine Physiologie des Geschichtslebens der Menschen möglich, und wenn sie möglich ist, wo ist sie zu suchen? Lazarus antwortet: Ja, eine Physiologie der Geschichte ist möglich und muss in der Völkerpsychologie gesucht werden. So wird das soziale Leben der Menschen von der Geschichte beschrieben und von der Völkerpsychologie erklärt. Die Völkerpsychologie bildet für die Geistes-

[47]) Man hält gewöhnlich Lazarus und Steinthal für die Begründer der Völkerpsychologie. In einem Briefe äussert sich aber Steinthal, dass er nur der erste war, der sich den neuen Gedanken aneignete. Die Ehre aber, Begründer der Völkerpsychologie zu sein, kommt nur Lazarus zu. Nationalzeitung vom 30. Mai 1893.

[48]) Siehe im Anfang dieses Kapitels.

wissenschaften, was die Physiologie und die Physik für die Naturwissenschaft.[49])

Will die Völkerpsychologie eine Wissenschaft sein, so muss sie sich klar sein in Bezug auf ihren Gegenstand. Welches ist also ihr Gegenstand und wie verhält sie sich zunächst zu der Individualpsychologie?

Man hat versucht, das geschichtliche Leben durch die Individualpsychologie zu erklären. Diese Versuche aber blieben ohne Erfolg. In der individuellen Psychologie nehmen wir gewöhnlich das Individuum getrennt von der Gemeinschaft. Diese Trennung ist im Grunde genommen eine Abstraktion. Das Individuum ist nur das, zu was es die Geschichte gemacht hat; es ist ein Produkt der Geschichte.[50]) Durch diese Annahme ist aber die individuelle Psychologie nicht mehr im Stande, die Entwicklung des geschichtlichen Lebens zu erklären. Die Gegner der Völkerpsychologie versuchen, ihren Anhängern die folgende Verlegenheit zu schaffen. Will man von der Möglichkeit einer Völkerpsychologie sprechen, so muss man annehmen, dass es ein soziales Bewusstsein gibt, welches ausser den Individuen existiert und den Gegenstand der sozialen Psychologie bildet. Mit der Annahme eines solchen Bewusstseins aber übergibt man sich wieder der Metaphysik. Will man dagegen ein solches Bewusstsein nicht annehmen, dann bleibt die Völkerpsychologie gegenstandslos und wird in die Individualpsychologie absorbiert. Selbst Lazarus hat nicht gedacht, ein solches tranzendentales Bewusstsein, wie den Volksgeist Hegels, zum Gegenstand seiner Völkerpsychologie zu machen. Er wollte sich keineswegs von der Wirklichkeit entfernen. Seine Wissenschaft suchte er auf dem festen Boden des konkreten Gemeinsamen zwischen den individuellen Seelenbewegungen, welches ihre konkrete Offenbarung in der Psychologie des Genies findet, aufzubauen. Die Völkerpsychologie macht sich den Geist eines Volkes zum Gegenstand, indem sie dieses Volk als Individuum betrachtet, in Analogie mit der Individualpsychologie, die den Geist des einzelnen Menschen zum Gegen-

[49]) Zeitschrift für Völkerpsychologie, I, Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, S. 19. Siehe auch Zeitschrift etc., III, S. 395.

[50]) Das Leben der Seele, III, S. 381.

stand hat. Sie ist die Lehre sowohl von den Elementen, als den Gesetzen des Volksgeistes, um sein Wesen, wie sein Tun psychologisch zu erkennen.[51]) Wenn wir suchen, was die einzelnen Individuen einer Nation bezüglich ihres Seelenlebens gemeinsam haben, bekommen wir den Nationalgeist.[52])

Wir begnügen uns mit einigen kritischen Bemerkungen. Die Völkerpsychologie als solche, die sich das Gemeinsame des Seelenlebens der Menschen einer Nation zum Gegenstand macht, ist wohl möglich, da dies Gemeinsame wirklich existiert, abgesehen wovon es abhängt. Neben den Unterschieden zwischen den Seelenerscheinungen in den Individuen einer Gesellschaft lassen sich viele Aehnlichkeiten bemerken. Mitten in den Unterschieden bemerken wir die Einheit, das Gemeinsame aller. Das macht den Geist der Nation aus; dadurch wird diese Nation von einer andern verschieden.

Ganz anders verhält sich die Sache, wenn wir die Völkerpsychologie zum erklärenden Prinzip in der Geschichtswissenschaft machen wollen. Das soziale Bewusstsein könnte als erklärendes Prinzip nur dann gebraucht werden, wenn es selbst keiner weiteren Erklärung bedürfte. Und eben dies ist nicht der Fall. Dass der Geist jeder Nation etwas Eigentümliches besitzt, darüber ist kein Zweifel. Aber gerade dieses Eigentümliche, was immer bleibt, kann nichts Wichtiges von der Geschichte erklären. Dass der Nationalgeist der Franzosen sich für alle Zeiten von dem Nationalgeist aller übrigen Völker unterscheiden lassen wird, das gestehen sogar diejenigen, die von keiner sozialen Psychologie etwas hören wollen. Das Eigentümliche des französischen Geistes, das, was die Franzosen von allen übrigen Völkern unterscheidet, ist nicht in der Lage, uns eine Erscheinung, wie die grosse französische Revolution, zu erklären. Der Nationalgeist kann hier nur das, was die Details, wie auch die Form der Erscheinung anbetrifft, entscheiden; die Erscheinung selbst kann er nicht erklären. Betrachten wir dagegen den heutigen, speziell bürgerlichen Geist der Franzosen, so finden wir, dass er mehr Aehnlichkeit mit dem bürgerlichen Geiste aller

[51]) Zeitschrift für Völkerpsych. etc., I, S. 7.

[52]) Ibid, III, S. 50 f.

übrigen Nationen, als mit dem Nationalgeist der Franzosen vor der Revolution hat. Etwas so Veränderliches, wie der Nationalgeist, muss erst erklärt werden, bevor er uns etwas zu erklären im Stande sein kann.

Und so glauben wir, dass die Völkerpsychologie kein erklärendes Prinzip für die Soziologie ist. Ganz im Gegenteil, muss sie durch die Soziologie erklärt werden.

b) Englische Psychologisten, Kidd, Ward.

Die Soziologie psychologisch zu erklären, haben viele Soziologen versucht. So glaubt Benjamin Kidd, dass das Gefühlsleben sowohl die Handlungen der Individuen, als auch den Verlauf der Geschichte bestimmt. Kidd erforscht besonders die westeuropäische Zivilisation und behauptet, dass dieselbe ganz auf den altruistischen Gefühlen beruhe, die dem Christentum entsprungen sind. Diese altruistischen Gefühle, die einzig die sozialen Widersprüche aufzuheben vermögen, werden in der Gesellschaft von der Religion erweckt. Der Fortschritt der Menschheit besteht darin, dass der Mensch immer religiöser werde. Demnach können wir nur von der Religion das Heil und die Lösung der sozialen Frage erwarten. [53])

Ward behauptet, dass der Hauptgrund der geschichtlichen Entwicklung in unserem innersten Streben nach Glückseligkeit bestehe. Die ganze Philosophie des gesellschaftlichen Fortschrittes, sagt er, könnte man mit den kurzen Worten ausdrücken: „The desire to be happy ist the fundamental stimuly, which underlies all social movements, and has carried on all past moral and religions systems.“ [54])

c) Rassentheorie.

Sehr nahe der Völkerpsychologie steht die von Gumplowicz[55]) vertretene Rassentheorie.

---

[53]) Siehe B. Kidd, Soziale Evolution; übersetzt von Pfeiderer, Jena, 1895.

[54]) Lester F. Ward, Dynamic Sociology, New-York, 1894.

[55]) Der Rassenkampf, Innsbruck, 1883; Grundriss der Soziologie, Wien, 1885; Soziologie und Politik, Leipzig, 1892.

Mit Recht bezeichnet man Gumplowicz als den extremsten Naturalisten in der deutschen Soziologie. Das charakteristische Merkmal jedes Naturalismus, nämlich das vollständige Verschwinden der Persönlichkeit aus der soziologischen Betrachtung, drückt er in dem sehr bekannt gewordenen Satz aus: „Nicht der Einzelne dichtet, es dichtet in ihm die poetische Stimmung seiner Zeit und seiner sozialen Gruppe; nicht der Einzelne denkt, es denkt in ihm der Geist seiner Zeit und seiner sozialen Gruppe.“ Die Geschichtswissenschaft ist für Gumplowicz die Naturgeschichte der Menschheit, da die Geschichte selbst nur ein Naturprozess ist.[56]) Die Geschichte ist nun eine Assimilierung der ursprünglich unzählbaren, durch die Sprache und die Gruppenpsychologie verschiedenen menschlichen Gemeinschaften. Durch diese Verschmelzung entstehen die verschiedenen Rassen, die miteinander in Kampf treten.[57]) Dieser Kampf der Rassen ist nun der Beweggrund der Geschichte, die erste Ursache der geschichtlichen Umwandlungen.

d) Nachahmungstheorie, Tarde.

Als ein eminenter Vertreter der psychologischen Interpretation der geschichtlichen Entwicklung wird der französische Soziologe, Gabriel Tarde, der eine Schule hinter sich gelassen hat, bezeichnet.

Tarde definiert seine Theorie in zwei Punkte:

1. Alle sozialen Phänomena sind Offenbarungen des Glaubens und des Wünschens.

2. Das Glauben und das Wünschen sind sowohl in ihren individuellen, wie auch sozialen Manifestationen messbar.

Die sozialen Erscheinungen sind darnach rein psychischer Natur, weil sie aus seelischen Vorgängen, Glauben und Wünschen bestehen. Sie sind aber durch diese ihre Natur zu erklären, weil das Glauben und das Wünschen messbar sind. Dieses letztere scheint uns die Möglichkeit liefern zu können, die sozialen Ereignisse durch die Psychologie zu interpretieren.

---

[56]) Rassenkampf, S. 38.

[57]) Ibid, S. 138.

Die Aufgabe der Soziologie besteht in der Erklärung der komplizierten sozialen Phänomena durch die einfacheren psychologischen Vorgänge, und dies nach dem Beispiel der exakten Wissenschaften, Physiologie und Mathematik. „Au lieu d'expliquer tout par la prétendue imposition d'une loi d'évolution, qui contraindrait les phénomènes d'ensemble à se reproduire, à se répéter identiquement dans un certain ordre, au lieu d'expliquer ainsi le petit par le grand, le détail par le gros, j'explique les similitudes d'ensemble par l'entassement de petites actions élémentaires, le grand par le petit, le gros par le détail. Cette manière de voir est destinée à produire en sociologie la même transformation qu'a produite en mathématiques l'introduction de l'analyse infinitésimale.[58]) Die Soziologie muss psychologisch erklären, wie die Gedanken und die Handlungen des Individuums zum Gemeingut werden. Das Gesetz dieses Einflusses eines Menschen auf den andern, das ist für Tarde die soziale Grundtatsache, die er in seinem Werke: „Les lois de l'imitation“[59]) festzustellen gesucht hat.

Diese Grundtatsache, aus welcher Tarde die ganze Soziologie zu deduzieren versucht, ist die Nachahmung. Der Mensch als soziales Wesen ist seiner Natur nach Nachahmer. Die Nachahmungsfähigkeit als psychologische Eigenschaft des Menschen hat für die Soziologie dieselbe Wichtigkeit, wie z. B. die Erbefähigkeit für die Biologie. Das intime Wesen des Einflüsterns zwischen den Individuen einer Gesellschaft können wir so wenig begreifen, wie dasselbe zwischen den Gehirnzellen. Bei jedem Versuch, dieses Wesen zu ergreifen, verlieren wir uns in Geheimnisse. „L'état social, comme l'état hypnotique, n'est qu'une forme du rêve, un rêve de commende et un rêve en action. La société, c'est l'imitation, et l'imitation c'est une espèce de somnambulisme.“[60])

Die soziale Grundtatsache (phénomène sociale élémentaire) ist also die Nachahmung. Nun bleibt aber die Frage, was wird

[58]) Tarde, Les lois sociales, 5me édition, Paris, 1907, Seite 42, Bemerkung 1.

[59]) Tarde, Les lois de l'imitation, 2me édition, Paris, 1895.

[60]) Les lois de l'imitation, S. 85 und 97.

nachgeahmt werden. Hier sind wir in Berührung mit der zweiten Hauptbehauptung Tardes: „Das Genie ist Schöpfer und Beweger der Geschichte.“ Er tritt damit scharf gegen die Theorie vom „Milieu“ von Taine auf, nach welcher die Rolle des Individuums in der Geschichte stark niedergedrückt worden war. Für Tarde ist dagegen der grosse Mann Demiurg die Triebfeder des geschichtlichen Lebens, er braucht nur eine Neuerung, eine neue Idee als Beispiel zu geben, dann wird uns das Nachahmungsgesetz erklären, wie sich diese Neuerung verbreitet und zum Gemeingut Aller wird.

Die Neuerungen nun kommen zufällig. Jede Entdeckung könnte ebenso gut ein paar Jahrhunderte früher oder später vorkommen, und infolgedessen würde die geschichtliche Entwicklung eine ganz andere Richtung nehmen können. „Toute invention,“ sagt Tarde, „se réduit au croisement h e u r e u x, dans un cerveau intelligent, d'un courant d'imitation avec un autre.“ [61]) Besser kann der Fatalismus nicht vertreten werden.

Das Gesetz der sozialen Imitation zeigt uns, auf welche Weise eine neue Idee, eine Innovation überhaupt, zur Herrschaft in der Gesellschaft kommen kann. Tarde hat die Tendenz bemerkt, dass ein Beispiel, das in eine soziale Gruppe geworfen wird, sich in geometrischer Progression verbreitet, vorausgesetzt, dass die soziale Gruppe homogen bleibt. Mit anderen Worten, die Kontinuität zwischen den Handlungen der Einzelnen bildet sich durch die Nachahmung aus. Wenn wir uns einfach klar machen wollen, w i e eine neue Idee zur Herrschaft in einer Gesellschaft gelangt, müssen wir auf dem Gebiete der Psychologie bleiben. Wenn ein Genie eine Entdeckung gemacht hat, so kann uns das Nachahmungsgesetz zur Genüge zeigen, wie diese Neuerung in der Gesellschaft durchdringen wird, um auf die Lebensverhältnisse der Menschen mehr oder weniger bedeutende Einflüsse auszuüben. Damit bleibt aber unerklärt, warum diese Idee oder diese Entdeckung gerade jetzt und nicht früher oder später entstanden, warum diese Idee und nicht eine andere, z. B. eine ihr entgegengesetzte, sich zu verbreiten vermag. Wie kann uns das Nach-

[61]) Les lois de l'imitation, S. 49.

ahmungsgesetz erklären, warum Ideen, die schon früher aufgestellt worden sind, erst später nachgeahmt wurden? Selbst Tarde beschränkt die erklärende Fähigkeit der zufällig entstandenen Erfindungen, wenn er sagt, dass eine neue Idee nur dann imitiert wird, wenn sie hiezu geeignet ist, d. h. wenn sie im Stande ist, gewissen Bedürfnissen entgegenzukommen. Die Wichtigkeit dieser Bedingung zeigt sich besonders klar, wenn man bemerkt, dass die einflussreichsten Erfindungen schon einmal gemacht worden sind, ohne imitiert zu werden. Auf dem Theater, sagt Loria, kommt die Posse nach dem Drama; aber auf der Bühne des Lebens ist es umgekehrt, es ist die Posse, die dem Drama vorausgeht, es ist die lächerliche Erfindung, der nachher die ernste folgt.[62]) Wie und wann eine Idee geeignet ist, imitiert zu werden, darauf antwortet Tarde nicht; bei ihm bleibt der Zufall in voller Herrschaft.

Will aber Tarde die Psychologie als Grundlage seiner Soziologie machen, so meint er nicht die Individualpsychologie, sondern die soziale Psychologie. Im Grunde genommen sind alle Vertreter der psychologischen Methode einverstanden, dass nur die Völkerpsychologie als erklärende Disziplin in der Soziologie gebraucht werden kann. Indem man aber die soziale Psychologie als erklärende Disziplin annimmt, gerät man in zahlreiche Widersprüche. Man hat Tarde oft den Vorwurf gemacht, er wolle die Soziologie in die Individualpsychologie absorbieren lassen. Ich habe, sagt er, vielmehr das Gegenteil gemacht. Die Bewusstseinszustände, selbst die individuellsten und die unvereinbarsten, die die individuelle Psychologie zu erklären sucht, würden gar nichts bedeuten ohne die interpsychischen Verhältnisse der associerten Seelen. Die konkreten Tatsachen sind gerade diese interpsychischen Verhältnisse.[63]) Soweit Tarde. Die einzelnen individualpsychischen Zustände können uns die Geschichte nicht erklären, dafür ist notwendig, die interpsychischen Verhältnisse in Betracht zu ziehen. Diese interpsychischen Verhältnisse müssen entweder von den individualpsychologischen Seelenzuständen, oder von Faktoren, die sich ausser denselben be-

[62]) Die Soziologie, Jena, 1901, S. 32.

[63]) Annales, IV, S. 258.

finden, abhängen. Sie müssen jedenfalls von etwas abhängig sein, weil sie veränderlicher Natur sind, und gerade durch diese ihre Veränderlichkeit werden die sozialen Bewegungen möglich. Nehmen wir das erste an, nämlich, dass die interpsychischen Verhältnisse direkt von den individualpsychischen Seelenzuständen abhängen, gehen wir wieder nach der Individualpsychologie zurück, und in diesem Falle sind die Proteste Tardes vergebens; die Soziologie wird von der Individualpsychologie vollständig absorbiert.

Nehmen wir dagegen an, dass äussere Faktoren, welche unabhängig von dem individualpsychischen Zustande sind, die interpsychischen Verhältnisse schaffen, dann vermag uns die soziale Psychologie gar nichts zu erklären, bevor sie selbst durch ganz andere, und zum voraus keine psychischen Faktoren erklärt wird.

Conclusio. Aus unseren Erörterungen schliessen wir folgendes: Die Psychologie, sowohl die individuelle als die soziale, hat Bedeutung für die Soziologie nur insofern sie die formale Seite der sozialen Erscheinungen behandelt. Als Grundlage der sozialen Dynamik kann sie nichts leisten, da sie selbst, wie auch alle anderen einzelnen Sozialwissenschaften, durch die Soziologie philosophisch erklärt werden muss.

Drittes Kapitel.
Die vergleichend-geschichtliche Methode in der Soziologie.

Die psychologische Methode, die wir oben darzulegen versuchten, hatte die Aufgabe, die Entwickung des sozialen Lebens zu interpretieren, indem sie die menschliche Natur von ihrer psychologischen Seite betrachtet, als Ausgangspunkt dieser Interpretation annahm. Dieses Verfahren, welches die Geschichtsphilosphen des 18. Jahrhunderts insgesamt, wie auch die Sozialisten im Anfang des vorigen Jahrhunderts, beherrschte, enthielt in allen Zeiten die Tendenz, den forschenden Geist von der Wirklichkeit zu entfernen, ihm die Augen vor dem wirklich Seienden zu schliessen und seine Forschungen nach den „Besten", nach den „Seinsollenden" zu richten. Wie wir oben zeigten, suchen die deutschen „Psychologisten" die Sittenlehre als Grundlage der Geschichtswissenschaft zu gewinnen. Die Geschichte ist für sie nichts anderes, als eine ununterbrochene Realisierung gewisser Kulturwerte, welche ihrerseits von einem einzigen absoluten Wert deduziert werden müssen. Das Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit ist ein erkenntnistheoretisches Problem. Man fragt sich im Sinne Kants, wie ist Geschichte möglich, und man antwortet wieder im Sinne Kants, dass der Geist das Bild des geistigen Daseins, das wir Geschichte nennen, durch die nur ihm eigenen Kategorien souverän formt.[1]) Die Kulturwerte sind für die Geschichtswissenschaft, was die allgemeinen Gesetze für die Naturwissenschaft.[2]) Der menschliche Geist ist demnach Gesetzgeber, nicht nur der Natur, sondern auch der

[1]) Simmel, Die Probleme etc., Vorwort.

[2]) Rickert, Die Grenzen etc., S. 587.

Geschichte. Mit seiner Kritik der reinen Vernunft hebt Kant die eine Vergewaltigung, die den modernen Menschen bedroht, nämlich diese von der Natur, auf. Durch ihre Werttheorie wollen die deutschen „Psychologisten" den Menschen von der Vergewaltigung durch die Geschichte befreien. [3])

Die vergleichend-geschichtliche Methode hat die wichtige Aufgabe, uns wieder auf die Wirklichkeit zurückzuführen. Besteht die Aufgabe der Soziologie darin, die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung aufzustellen, so muss sie, gleich wie die Naturwissenschaft, ihre Objekte beobachten. Die Gesetze, die sie sucht, sind in diesen Objekten in der wirklichen Entwicklung des sozialen Lebens enthalten, und nicht in der menschlichen Natur; diese letztere ist selbst ein Produkt des sozialen Lebens. Im Grunde genommen ist die Beobachtung die Grundmethode aller Wissenschaften, mit Ausnahme der Mathematik. Doch ist diese methodologische Verallgemeinerung und Vereinfachung unfruchtbar für die wissenschaftliche Forschung. Denn es ist zunächst unmöglich, die Bedeutung der deduktiven Methode ganz zu leugnen. Obwohl heute die exakten Wissenschaften sich entschieden die induktive Methode angeeignet haben, bleibt die Deduktion nicht vollständig weggelassen. Durch die induktive Methode schreitet man sicher, aber zu langsam. „Deduktion und Induktion können einander sehr wohl ergänzen, berichtigen, kontrollieren...." [4]) Ausserdem nimmt die Beobachtung selbst verschiedene Formen an, je nach der Kompliziertheit des erforschten Gegenstandes. Die Astronomie verdankt ihre grossen Fortschritte der direkten Beobachtung, die als ihre eigentliche Methode zu bezeichnen ist. Nur nachdem schon gewisse Beobachtungen der Tatsachen vollzogen sind, kommt die Deduktion als Hülfsmethode. Die Chemie und die Physik können freilich ohne unmittelbare Beobachtung keine Fortschritte machen; dieses Verfahren ist aber für ihre Forschungen weit ungenügend. Der kompliziertere Charakter des Gegenstandes dieser beiden Wissenschaften erforderte neue, der Forschung besser angepasste Mittel.

[3]) Simmel, Die Probleme etc., Vorwort.
[4]) Siehe L. Stein, Soziale Frage, S. 43.

Neben der direkten Beobachtung kommt die experimentelle Methode als eigentliche, vorwiegende Methode der Chemie und Physik in Betracht. Wir wissen ferner, dass die Biologen und besonders die Physiologen die experimentelle Methode der Physiker und Chemiker mit grossem Erfolge angewandt haben; es genügt, nur die Experimente Claud Bernards zu erwähnen. Da aber die biologischen Erscheinungen viel komplizierterer Natur sind, als die chemischen und physischen, ergab sich das unwiderrufliche Bedürfnis, neue Waffen zu schaffen. Das war nämlich die komparative Methode, die neben der direkten Beobachtung und dem Experiment, die vorwiegende Methode der Biologie wurde. Schon Goethe und Cuvier haben diese Methode mit Erfolg angewandt, und haben mittelst Analogieschlüssen die vorgeschichtlichen Arten zu rekonstruieren versucht.[5])

Die Soziologie, die am spätesten geboren ist, kann sich nicht auf eine exklusiv soziologische Methode beschränken. Nach dem Beispiel aller andern Wissenschaften, wird sie alle Formen der Induktion benützen, wie auch die Deduktion, wo sie, ohne die Forschung in zu grosse Verirrungen zu führen, dieselbe empfindlich zu beschleunigen verspricht. Weil aber die sozialen Erscheinungen einen höheren Grad der Kompliziertheit besitzen, braucht die Soziologie eine neue, ihrem Gegenstande am besten anpassende Methode, wir meinen die vergleichend-geschichtliche.

Als ein konsequenter Vertreter dieser Methode in der Soziologie bezeichnen wir hier Prof. L. Stein,[6]) der sich in seiner „Soziale Frage" folgendermassen darüber äussert: „Innerhalb der Ereignisse alles sozialen Geschehens wenden wir eben durchwegs jene komparative Methode an, die sich auch in der Anatomie so glänzend bewährt hat. Wie der Anatom seine vergleichenden Querschnitte an Knochen, Muskeln und Bindegeweben vollzieht, um deren Struktur zu erkennen, so machen wir Querschnitte durch Institutionen (Rechtssatzungen, soziale Gliederungen, Staatseinrichtungen). Wir treiben mit einem Worte vergleichende Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft.[7])

[5]) Siehe de Greef, Les lois sociologiques, 1893, S. 56.

[6]) Wesen und Aufgabe der Soziologie, S. 32.

[7]) Soziale Frage, 2. Auflage, 1903, S. 44.

Die Materialien zu diesem Behufe muss man aus der vergleichenden Sprach-, Sagen-, Rechts-, Religions-, Kunst- und Wissenschaftsgeschichte holen.

Die Bedeutung dieses Verfahrens stellt L. Stein derselben der organischen Methode mit den scharfen Worten entgegen: „Aus Homer und der Bibel, aus den Veden und Upanischaden, aus der Weltliteratur in allen ihren Auszweigungen, aus der Staaten- und Wirtschaftsgeschichte können wir für typisch wiederkehrende Handlungen des Menschengeschlechtes mehr und unvergleichlich Wertvolleres abnehmen, als aus Protoplasma und Zellkern, als aus Knochen und Bindegeweben.“ [8])

Nun aber kommt bei L. Stein auch eine andere Methode zur Anwendung, nämlich die psychogenetische, die die vergleichend-geschichtliche zu ergänzen und zu korrigieren pflegt. Die psychogenetische Methode führt freilich zu keinen sichern Resultaten, sie erspart aber dem Forscher viele unfruchtbringende Versuche, sie zeigt ihm, wo die vergleichende Methode rational angewendet sein kann.

Auch Achille Loria hält die vergleichend-geschichtliche Methode für diejenige, der die Soziologie ihre wichtigsten Fortschritte verdankt. Nach ihm nimmt diese Methode in der Soziologie drei ganz verschiedene Formen an, je nachdem die sozialen Organismen, denen sie begegnet, variieren. Die Vergleichung kann sprachwissenschaftlich, entwicklungsgeschichtlich und kolonial sein. [9])

Die vergleichende Sprachwissenschaft erweist der Soziologie ihre wichtigsten Verdienste besonders dort, wo die Forschung das vorgeschichtliche Leben berücksichtigt. Wird eine Institution in den verschiedenen indo-europäischen Sprachen mit Wörtern bezeichnet, die die gleiche Wurzel haben, so folgt daraus, dass diese Institution dem Stammvolk bekannt war, bevor die Auswanderung begonnen, und umgekehrt. [10]) Es kommt aber auch vor, dass ein Benennungsbrauch den wirklichen Verhältnissen nicht entspricht. Daraus folgt, dass diese Verhältnisse früher

[8]) Soziale Frage, S. 45.

[9]) Loria, Die Soziologie, S. 83.

[10]) Loria, Die Soziologie, S. 84.

existierten und, dass dieser Benennungsbrauch nach dem Verschwinden der wirklichen Verhältnisse nur als eine Tradition geblieben ist. Auf solchen sprachwissenschaftlichen Vergleichungen beruhen die grossartigen Untersuchungen Morgans[11]) über die Entwicklung der Familie. „Es ist ein neuer Horizont, den die Wissenschaft der Wörter der Wissenschaft der Dinge eröffnet," sagt Loria.

Durch dieses Verfahren wurde es möglich, die Lebensformen der prähistorischen Völker glücklich wiederherzustellen, und auf diese Weise die vollständige Entwicklungsreihe der gesellschaftlichen Formen darzustellen. Nur nachdem diese Reihe, der sich durch den Grad ihrer Kultur unterscheidenden gesellschaftlichen Lebensformen festgestellt ist, tritt die vergleichende Methode in ihrer zweiten Form, nämlich die entwicklungsgeschichtliche, hervor. War die Aufgabe der sprachwissenschaftlichen Vergleichung die Herstellung der vorgeschichtlichen Lebensgestaltungen der Gesellschaften, so ist diese der entwicklungsgeschichtlichen die schon bekannten Völkergestaltungen miteinander zu vergleichen, und auf diese Weise der Entstehung und der Veränderung der verschiedenen Institutionen beizuwohnen. Ueberall, wo der Soziologe eine starke Umwandlung der sozialen Beziehungen findet, muss er alle ökonomischen, rechtlichen, wissenschaftlichen, sittlichen Verhältnisse, die dieser Umwandlung vorangegangen sind, aufsuchen und sie mit derselben bei jeder andern Umwandlung der sozialen Beziehungen vergleichen. Nur auf diese Weise kann es dem Forscher gelingen, die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung aufzustellen, Gesetze nämlich nicht im Sinne des Naturgesetzes, das keine Ausnahme kennt, sondern einfach empirische Gesetze, welchen umso mehr Apodiktizität zukommt, je allgemeinerer Natur sie sind.

Nun aber glaubt Loria, dass die entwicklungsgeschichtliche Vergleichung, die zweifellos dazu geeignet ist, den historischen Charakter der menschlichen Institutionen festzustellen, eigne sich dagegen nicht, die Ursache der untersuchten Phänomena zu

[11]) Lewis Morgan, Die Urgesellschaft. Deutsch von Eichhoff und Kautzky. Stuttgart, 1891.

erklären. Um die Ursachen der sozialen Phänomena zu erkennen, sollte man, nach Loria, zwei solche Völker vergleichen, die sich voneinander nicht schon durch alle sozialen Faktoren unterscheiden, sondern nur durch einige.[12]) Ein derartiger Vergleich ist nun möglich, dank der Existenz der Kolonien, da diese letzteren viel Aehnliches mit dem Mutterlande haben (Rasse, Religion, Kultur, Intelligenz, Muskelkraft), und nur in einigen Punkten von demselben verschieden sind (Bedingungen der Produktivität, Okkupation des Landes).

Indem sich die Soziologie die vergleichend-geschichtliche Methode, neben vielen andern, die für ihre Forschungen nebensächliche Bedeutung haben, als ihre eigentliche, vorwiegende Methode macht, tritt sie sehr nahe der Naturforschung,[13]) wird sogar von manchen Soziologen als Naturwissenschaft betrachtet. Es würde doch eine verfehlte Behauptung sein, dass die vergleichend-geschichtliche Methode in der Soziologie unbedingt zum Naturalismus führe, indem man unter Naturalismus die vollständige Mechanisierung der sozialen Entwicklung versteht. Es muss nach uns nur bemerkt werden, dass diese Methode leicht zu dem Naturalismus führt, nicht aber unbedingt. Wir haben schon in unsern vorigen Kapiteln angeführt, dass die Vertreter der materialistischen Geschichtsauffassung, die eben die vergleichend-geschichtliche Methode ihre eigene nennen wollen, selbst den Naturalismus bekämpfen, und stellen ihre Theorie als vermittelnde zwischen Naturalismus und Teleologismus, zwischen Notwendigkeit und Freiheit.

Hier wollen wir uns mit der Methode eines französischen Soziologen befassen, die, im Grunde genommen, nichts anderes als die vergleichend-geschichtliche ist, die aber in ihrer Einseitigkeit zu dem extremsten Mechanismus führt, wir meinen

Die Methode Durkheims.

Als ein bedeutungsvolles Moment in der Entwicklung der französischen Soziologie müssen wir ohne Zweifel die von Emile

---

[12]) Loria (a. a. O.), S. 89, 90.

[13]) Wundt, Logik, III, S. 62.

Durkheim vertretene Richtung bezeichnen.[14]) Im Gegensatz zu der psychologisch-subjektivistischen Auffassung Tardes, die wir im vorigen Kapitel darzustellen versucht haben, soll diese von Durkheim als extrem objektivistisch bezeichnet werden. Während für Tarde nur der psychologische Charakter der sozialen Phänomena in Betracht kam, sah Durkheim nur die objektive, von der Psychologie ganz unabhängige Seite der sozialen Erscheinungen, und suchte jede psychologische Betrachtung aus der Soziologie zu verbannen.

Die extrem-naturalistische Soziologie Durkheims kam als scharfe Reaktion gegen die auf das Niveau einer Feuilleton-Wissenschaft herabgesunkene französische Soziologie, wie sie um die Mitte der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts bestand.[15]) Durkheim wollte die Soziologie auf die Höhe einer strengen Wissenschaft, und zwar zu einer selbständigen Wissenschaft, erheben, deshalb musste sie zuerst von der Psychologie befreit werden. Es beruht jedoch auf Missverständnis, wenn man sich an Worte hält, und mit Tarde[16]) und Bouglée[17]) behauptet, dass für Durkheim das soziale Leben sich ausser den Individuen entwickelt. Der tiefere Sinn des Naturalismus Durkheims besteht in Wirklichkeit nur darin, dass er die Psychologie aus der Interpretation der Geschichte verbannen will, weil sie nichts zu erklären im Stande ist. Dass das soziale Leben aus seelischen Vorgängen besteht, leugnet er nicht; ganz im Gegenteil, wiederholt er oft: „La vie sociale est tout entière faite de représentations. Sans doute, il ne peut rien se produire de collectif si des consciences particulières ne sont pas données; mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante."[18])

Wenn aber die Psychologie nicht im Stande ist, uns „la clef qui ouvre toutes les serrures"[19]) zu liefern, vermag die

[14]) Règles de la méthode sociologique, 4me éd., 1907; De la division du travail, 2me éd., 1901; Le suscide, Etude sociologique, 1897; L'année sociologique, erschienen 10 Bände, 1896—1908.

[15]) Siehe L. Stein, Soziale Frage, S. 16.

[16]) Tarde, Logique sociale, Préface.

[17]) Bouglée, sciences sociales en Allemagne, Conclusion.

[18]) Règles de la méthode sociologique, S. 127.

[19]) Durkheim glaubt, dass es überhaupt keine Wissenschaften gebe, die solche Schlüssel liefern können. „Les serrures doivent être ouvertes,

Biologie es noch weniger. Die Bedeutung der organischen Methode will er nicht ganz bestreiten, hält sie aber für kein demonstratives Prinzip. „Si les lois de la vie se retrouvent dans la société, c'est sous des formes nouvelles, et avec des caractères spécifiques, que l'analogie ne permet pas de conjucturer, mais qu'il faut atteindre par l'observation direct.“ [20])

Die Soziologie als autonome Wissenschaft mit ihrem eigenen Gegenstand kann sich weder die psychologische, noch die biologische Methode aneignen, sondern sie muss ihre eigene, ihrem Gegenstande am besten entsprechende Methode haben, welche keine andere sein kann, als die objektivistisch-naturalistische.

Nach dem Beispiel Baco's und Descarte's verlangt Durkheim zunächst ein rein negatives Verfahren. Wir müssen mit einer radikalen Reinigung unserer Begriffe anfangen, bevor wir eine neue Wissenschaft treiben wollen. Die Menschen konnten nicht warten, bis die Soziologie kam, um ihnen Begriffe von den sozialen Erscheinungen zu bilden. Wie in allen Schichtungen des sozialen Geschehens, ging auch hier die Wirklichkeit, die Praxis des Lebens, der Theorie des Handelns zeitlich voran. [21]) Bevor der Versuch gemacht wurde, das soziale Leben wissenschaftlich zu interpretieren, hatte man sich schon Begriffe vom Rechte, Staate, Familie und überhaupt von dem ganzen gesellschaftlichen Leben gebildet, die in uns als feste Ueberlieferungen bewahrt werden. [22]) In dem Moment, wo sich eine neue Wissenschaft bildet, ist der menschliche Geist schon von einer Masse unbestimmter, verworrener Begriffe belastet, welche als ein grosses Hemmnis für die Ausarbeitung der neuen Wissenschaft hervortreten. [23]) Diese vor der Wissenschaft vorhandene Begriffe nennt Durkheim Pränotionen (Vorbegriffe). Die meisten Soziologen haben sich von diesen Pränotionen nicht befreit, und wenn Comte und

---

disons même forcées, les unes après les autres et laborieusement.“ Siehe Sociologie et sciences sociales. Revue philosophique, 1903, No. 5, S. 472.

[20]) Siehe S. Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie. Revue Néo-Scolastique, 1906, No. 1, S. 58.

[21]) Siehe L. Stein, Wesen und Aufgabe, S. 16.

[22]) Les règles etc., S. 24.

[23]) Ibid, S. 20.

Spencer die bis damals vorhandenen Vorurteile wegschafften, so haben sie sich selbst neue geschaffen, bevor sie mit der Wirklichkeit in Kontakt kamen. Also: „il faut écarter systématiquement tout les prénotions.“ [24]) Dieses rein negative Verfahren fahren ist unentbehrlich für jede wissenschaftliche Forschung.

Wenden wir uns jetzt an den positiven Teil der Methode Durkheim's. Die erste und fundamentalste Regel der Methode Durkheim's besagt: „Die sozialen Phänomena müssen als Dinge betrachtet werden.“ [25]) An vielen Stellen seines Buches wiederholt er, dass die sozialen Erscheinungen Objektivität besitzen, wie alle andern Gegenstände, und dass sie als solche die einzigen Data der soziologischen Forschung sind. Indem er aber die möglichen Missverhältnisse über das Wort „Ding“ beseitigen will, fügt er hinzu, er wolle nicht sagen, dass die sozialen Erscheinungen materielle Dinge seien, sondern, dass sie etwas anderes seien, als das forschende Subjekt, und nur als solche können sie Objekt der Forschung werden. Was ist eigentlich ein Ding? Ding ist jedes Objekt der Erkenntnis, welches mittelst keiner Introspektion des Geistes begriffen werden kann. In diesem Sinne sind die Gegenstände aller Wissenschaften, ausgenommen die der Mathematik, Dinge. Selbst die Psychologie, bei welcher die seelischen Vorgänge gleichzeitig Subjekt und Objekt der Forschung sind, würde sich sicherlich entleiben, wollte sie ihr Verfahren auf die blosse Introspektion beschränken, wie es die spiritualistische Psychologie verlangt. Die heutige und einzig wissenschaftliche, experimentelle Psychologie verdankt dagegen ihre grossartigen Fortschritte der Beobachtung der seelischen Erscheinungen als Data, d. h. als Objekte ausserhalb und unabhängig von dem forschenden Geiste. [26])

---

[24]) Les règles etc., S. 40.

[25]) Ibid, Préface.

[26]) La psychologie scientiphique a pris naissance quand on put enfin parvenir à cette conception, que les états de conscience peuvent et doivent être considérés d u d e h o r s et non du point de vu de la conscience qui les éprouve.... C'est ce même progrès qui reste à faire à la sociologie. Il faut qu'elle passe du stade subjectif, qu'elle n'a pas encore guerre dépassé, à la phase objective. Les règles etc., S. 38.

Durkheim schreitet aber weiter im extremsten Naturalismus. Die sozialen Erscheinungen müssen als Data betrachtet werden. Die Objekte aber betrachten wir nur, indem wir sie empfinden. Durkheim sucht aber jede Wurzel des Subjektiven von der soziologischen Betrachtung auszurotten; für ihn ist die Soziologie weiter nichts als soziale Mechanik, infolgedessen muss ihr Gegenstand mechanisch aufgefasst werden; kein subjektives Moment hat hier etwas zu schaffen. Wie schwer dies aber ist, fühlt auch Durkheim, und deshalb verlangt er nicht das absolute Vernichten des subjektiven Elementes aus der soziologischen Forschung, sondern nur das Streben, die geschichtlichen Ereignisse möglichst objektiv aufzufassen, und, wo möglich, nur diejenigen Tatsachen zu berücksichtigen, die mehr Objektivität besitzen. „Quand donc le sociologue entreprend d'explorer un odre quelconque de faits sociaux, il doit s'efforcer de les considérer par un côté, où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles.“ [27])

Will die Soziologie mechanisch sein, so darf in ihren Erklärungen keine Teleologie stattfinden. Durkheim wendet sich scharf gegen Comte und Spencer, die die Institutionen durch die Dienste, welche sie den Menschen zu erweisen vermögen, zu erklären suchten. Die fortwährende Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens kann weder auf das Streben nach Verbesserung der Lebensverhältnisse (Comte), noch auf das Streben nach immer grösserer Glückseligkeit zurückgeführt werden. Comte und Spencer verwechseln nach Durkheim zwei ganz verschiedene Fragen. Es ist freilich wahr, dass jede Institution zunächst in den menschlichen Bedürfnissen zu finden ist. Das Bedürfnis aber kann der Institution keinen bestimmten Charakter geben, es kann sie nicht aus Nichts schaffen. Es sind Ursachen anderer Natur, die ihre Existenz ermöglichen. Damit verfällt aber Durkheim in eine leicht bemerkbare Inkonsequenz. Er verwechselt seinerseits zwei ganz verschiedene Begriffe, nämlich diesen des Bedürfnisses nach grösserer Glückseligkeit überhaupt (Glückseligkeit im absoluten Sinne) und des konkreten Bedürfnisses

[27]) Les règles, S. 57.

nach dieser oder jener Institution. Nach der Aeusserung Durkheims scheint es, dass die Bedürfnisse, die die Menschen fühlen, die eigentlichen Faktoren in der gesellschaftlichen Entwicklung sind, während die Ursachen „anderer Natur" nur als Werkzeuge dieser Bedürfnisse aufzufassen sind. Wollte er seinem ganzen System konsequent bleiben, so müsste er nicht sagen, dass das Gefühl der Nützlichkeit einer Institution diese Ursache „anderer Natur" in Aktion setzt, sondern, dass diese objektive, ausser jeder Psychologie vorhandenen Ursache in uns zunächst das Gefühl der Nützlichkeit jener Institution erregt, dass sie also die Gefühle als Werkzeug brauchen, um eine Institution ins Leben zu rufen. In jedem andern Falle wären diese Ursachen „anderer Natur" keinen festen Punkt, auf welchen sich eine Erklärung des geschichtlichen Werdens stützen könnte. Warum ist diese Institution entstanden? Weil sich um sie interessierende Menschen sie für nützlich hielten. Und warum ist dieses Gefühl der Nützlichkeit gerade jetzt und nicht zwei Jahrhunderte früher entstanden? Hier auch geben die Ursachen „anderer Natur" keine Antwort, weil sie ja nur darauf warten, in Aktion gesetzt zu werden. Ein Beispiel: „Pour ranimer l'esprit de famille, là où il est affaibli, il ne suffit pas, que tout le monde en comprenne les avantages; il faut faire directement agir les causes, qui seules, sont succeptibles de l'angendrer."[28])

So wird die Notwendigkeit, die Gesetzmässigkeit als eine mystische Kraft, als ein Fatum von Durkheim aufgefasst. Wie bei jedem Naturalismus, wird auch hier das Gesetz der Notwendigkeit den menschlichen Wünschen und Bestrebungen einfach entgegengesetzt. Schon Saint-Simon, der auch, wie bekannt, von der sozialen Wissenschaft eine Naturwissenschaft machen wollte, fasste das Gesetz der Notwendigkeit in der gesellschaftlichen Entwicklung als ein Fatum, als eine Abstraktion auf, die mit den Menschen, wie mit Werkzeugen spielt, und von deren Macht wir uns nicht befreien können, sogar wenn wir es wollten. Hier, wie bei Durkheim, bleibt der Begriff der Notwendigkeit ein verworrener. Wir glauben, dass, wenn die Men-

[28]) Les règles etc., S. 112.

schen etwas wollen, wenn sie nach etwas streben, so sei dieses Streben schon eine Tatsache in der sozialen Entwicklung, und das Gesetz der Notwendigkeit müsse diese Tatsache in sich umfassen und erklären, und nicht mit ihr zusammenstossen.

Wir rekapitulieren: Die eigentliche Aufgabe, die sich Durkheim gestellt hatte, war, die Soziologie in den Stand einer autonomen Wissenschaft zu erheben. Bei den „Organikern" und den „Psychologisten" war sie nur ein Korolär der Biologie und der Psychologie; bei Comte ist sie an den Positivismus, bei Spencer an den Evolutionismus gebunden. So wurde sie bis jetzt immer von einem Adjektiv begleitet, während sie einfach Soziologie sein muss.

Die Soziologie nun, als selbständige Wissenschaft der Gesellschaft, muss

1. objektivistisch, und
2. mechanistisch sein.

Um objektivistisch zu werden, wird sie sich nicht mit Ideen, sondern mit Tatsachen beschäftigen. Der Soziologe wird die sozialen Erscheinungen als Data betrachten und sie von denjenigen Seiten erforschen, wo sie am meisten Objektivität besitzen. Diese erste Regel bildet die Grundlage der ganzen Methode. Kurz, es muss jede psychologische Betrachtung aus der Soziologie ausgerottet werden.

Die Soziologie muss auch mechanistisch sein. Darum wird der Soziologe die sozialen Erscheinungen durch speziell soziologische Gesetze zu erklären suchen, und nicht durch die Bedeutung, die sie für die Menschen haben. Kurz, es muss jede Teleologie aus der soziologischen Betrachtung beseitigt werden. [29])

[29]) Weil uns eigentlich nur die Frage von den Methoden interessiert, ersparen wir uns eine Auseinandersetzung mit dem soziologischen System, zu dem Durkheim mittelst seiner mechanischen Methode gekommen ist. Es sei nur bemerkt, dass er die immer fortschreitende Arbeitsteilung für das einzige bewegende Prinzip der Geschichte erklärt. Siehe „De la division du travail". Weiter bei P. Barth (a. a. O.), S. 289, Die Geschichte als Fortschritt der Arbeitsteilung.

Schluss.

Wir sind am Ende unserer Untersuchung der soziologischen Methoden angekommen, und schliessen unsere Arbeit mit einem Ueberblick über die Ergebnisse unserer Ausführungen.

Wir halten die organische, psychologische und vergleichend-geschichtliche Methode als diejenigen drei Typen, unter welche sich alle die zahlreichen, auf soziologischem Boden angewendeten Methoden verteilen lassen.

1. Die organische Methode, die als besonderer Fall der Theorie von Makro-Mikrokosmos aufgefasst wurde, beruht auf einem Analogieschluss, und macht damit ihre Gültigkeit von derjenigen des Analogieschlusses abhängig. Die Organiker suchen die Biologie als Grundlage für die Soziologie zu gewinnen, und sie behaupten, dass die biologischen Gesetze ausreichen, für die Erklärung der sozialen Erscheinungen. Demnach wird die Soziologie keine selbständige Wissenschaft, sie wird nur eine Erweiterung der Biologie sein. Doch wäre diese Uebertragung der biologischen Gesetze nur dann berechtigt, wenn die menschliche Gesellschaft ein wirklicher Organismus wäre. Um dies zu beweisen, wenden die „Organizisten" alle ihre Bemühungen an. Spencer, von Lilienfeld und Worms führen die Analogie zwischen Gesellschaft und Organismus mit grossem Scharfsinn durch, geraten aber oft in offenbare Uebertreibungen. Eine Identität zwischen beiden Körpern zu behaupten, wagen die Organiker nicht, weil sie alle, neben den auffallenden Aehnlichkeiten, auch grosse Unterschiede gefunden haben. Bleibt die Grundlage ihrer Lehre die auf Analogieschlüssen beruhende Behauptung, die Gesellschaft gleiche dem Organismus, so wird eine Prüfung der logischen Tragweite des Analogieschlusses unentbehrlich. Nun,

die Organiker haben diese Prüfung nicht gemacht. Nach unseren Untersuchungen ergab sich, dass, obwohl ein Unterschied zwischen den Aeusserungen vorhanden ist, sich alle Logiker damit einverstanden erklären, dass der Analogieschluss kein demonstratives, sondern nur ein heuristisches, und nämlich ein hypothesenschaffendes Verfahren ist. Aus allem haben wir folgende Schlüsse gezogen: Die organische Methode, indem sie nur die möglichen Analogien zwischen Gesellschaft und Organismus ins Licht zu setzen sucht, kann eine wertvolle Hülfsmethode für die soziologischen Forschungen sein, und zwar eine heuristische Methode, welche uns freilich keine gleichfertigen Erklärungen der sozialen Phänomena zu liefern vermag, jedoch wertvolle Anlässe zu glücklichen Hypothesen bietet, die nachher mittelst spezifischer, soziologischer Methoden erforscht und bewiesen werden müssen. Die organische Methode dagegen, von den meisten Organikern aufs Aeusserste gebracht, indem sie zu einem vollständigen Zusammenschmelzen der Biologie und der Soziologie treibt, ist logisch unzulässig und für die soziologische Forschung nicht nur ungenügend, sondern sogar schädlich.

2. Die Deutschen haben die neugeborene Soziologie mit kaltem Zweifel begrüsst. Auch hier finden wir Versuche, die Soziologie mit der Biologie zu verbinden (Schäffle). Doch fand die organische Methode im Land der Metaphysik keinen festen Boden. Die deutschen Logiker Wundt, Sigwart und Rickert, wie auch Windelband und Adler, suchen die Grenze zwischen Natur- und Geisteswissenschaften festzustellen, und glauben, als Grundlage der letzteren die Psychologie zu gewinnen. Was also die Biologie für die Organiker war, das ist hier für die „Psychologisten" die Psychologie. Nach der psychologischen Auffassung der Soziologie werden die sozialen Erscheinungen als Manifestationen seelischer Vorgänge begriffen. Kommen in der Soziologie auch rein materielle Dinge in Betracht, wie Boden, Ware, Geld, physische Arbeit etc., so geschieht dies nur, indem diese Dinge spiritualisiert werden, d. h. indem sie als Trait-d'union zwischen den Seelen aufgefasst werden. Für Simmel, Rickert und Windelband hat die Geschichtswissenschaft im Gegenteil zur Naturwissenschaft das Individuelle, das Einmalige zum Gegenstand.

Infolgedessen muss der Soziologe verzichten, strenge Gesetze der sozialen Entwicklung zu suchen. Das Prinzip, welches hier das Gesetz ersetzen muss, ist der Wert. Demnach ist die psychologistische Soziologie, im Grunde genommen, Werttheorie. Viele Soziologen haben versucht, die sozialen Erscheinungen psychologisch zu erklären. So der Begründer der Völkerpsychologie, Lazarus. Die Völkerpsychologie hat für die Geschichtswissenschaft das zu leisten, was die Physiologie und die Physik für die Naturwissenschaft. Für Tarde ist die Nachahmung die Grundtatsache, aus welcher er die ganze Soziologie zu deduzieren sucht. Das Genie ist für ihn Schöpfer und Beweger der Geschichte. Da aber die Neuerungen, die den Stoff zur Imitation bilden, zufällig kommen, ist Tarde, im Grunde genommen, Fatalist. Aus allen diesen Erörterungen glauben wir, folgendes schliessen zu können: Die Psychologie, sowohl die individuelle als die soziale, hat Bedeutung für die Soziologie nur insofern sie die formale Seite der sozialen Erscheinungen behandelt, wie bei Tarde. Als Grundlage der sozialen Dynamik kann sie nichts leisten, da sie selbst durch die Soziologie philosophisch erklärt werden muss.

3. Das Grundmerkmal beider ersten Methoden ist, dass sie beide deduktiv verfahren, da sie von Voraussetzungen ausgehen. In diesem Sinne haben beide die Tendenz, die Soziologie von der Wirklichkeit zu entfernen. Die vergleichend-geschichtliche Methode, die wir für die bevorzugte Methode der Soziologie halten, hat die wichtige Aufgabe, den Forscher wieder auf die Wirklichkeit zurückzuführen, und auf diese Weise die junge Wissenschaft von unwissenschaftlichen Verfahren zu retten. Die vergleichend-geschichtliche Methode aber muss unterstützt werden von der organischen, wie auch von der psychologischen Methode, und besonders von dieser letzteren gegen das Eingreifen des extremsten Naturalismus und Mechanismus. Das Prinzip der Soziologie muss ein vermittelndes sein zwischen Naturalismus und Teleologie, zwischen Notwendigkeit und Freiheit.